يمنى طريف الخولي

توطين المنهجية العلميـة

مقاربات فلسفية ... تاريخية ومستقبلية



توطين المنهجية العلمية

مقاربات فلسفية ... تاريخية ومستقبلية

تأليف
يمنى طريف الخولي



توطين المنهجية العلمية

يمنى طريف الخولي

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ‎+ ٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩ ٣٦٠٤ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر هذا الكتاب عام ٢٠١٩.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

المحتويات

إهداء

أيضًا ...

إلى زوجي.

ي. ط.

مفتتح

شهدَت العقود الأخيرة من القرن العشرين ما بعديات جمة، مؤذنةً بضرورة النقد الشامل وطَرْح الجديد؛ فكان ما بعد الحداثة وما بعد الوضعية، عصر ما بعد الاستعمارية وما بعد المركزية الغربية. وأقبل القرن الحادي والعشرون بتعدُّد المراكز الحضارية ليبدوَ محتفلًا بالتعددية الثقافية التي تزيد العالم خصوبةً وتنوعًا، فيغدو الواقع الحضاري الخاص والعالم الإنساني المشترك العام، كلاهما معًا، أفضل وأكثر رحابةً وثراء. على أن التعددية الثقافية في الآن نفسه تزيد من إلحاح ومسئوليات إشكالية الأصالة والمعاصرة التي طال الانشغال بها. إن توطينَ المنهجية العلمية صُلْبٌ من أصلاب هذه الإشكالية العنيدة.

هذا الكتاب هو محاولة لاقتحام العقدة المنهجية؛ لاستنطاق مكونات الحضارة الإسلامية وثقافتها وتاريخها وتراثها بمعالم نموذج يبدو كفيلًا بتوطين المنهجية العلمية في بيئتنا، وعاكسًا لحضارتنا برؤيتها للعالم، بمخزونها العقائدي ونسيجها الشعوري ومنظومتها القيمية ومنظورها الأنطولوجي أو رؤيتها للوجود، فيكون تجسيرًا للهُوَّة بين الواقع الراهن والواقع المأمول، بين منطلقاتنا العتيدة وثورة التقدم العلمي والتقاني الجياشة الموارة، بين الماضي والمستقبل، بين الأصالة والمعاصرة، بين الخصوصية والكونية. إنه التشارك والتلاقح دون طمس الخصوصيات الثقافية.

المنشود نقضٌ وإبطال الزعم بغربة العلم، وبغياب روح المنهجية العلمية عن تراثنا وعن ثوابت ثقافتنا؛ فذلكم هو ألف باء توطين المنهجية العلمية في العالم الإسلامي؛ لينفتح الباب نحو التأهل بما يلزم من حصائل الحداثة التي تجعل هذه المنهجية متطورة منطلقة صوب المستقبل، قادرة على الإضافة إلى العلم وإلى عطاء العصر.

إنها رؤية فلسفية يعرضها الباب الأول، ثم تدعمها رؤيةٌ تاريخية يعرضها الباب الثاني، ألا وهي شهادة تاريخ العلوم على وضع الرياضيات والمنهجية الرياضية في الحضارة

الإسلامية، ومكانة الحضارة الإسلامية في تاريخ الرياضيات التي هي أعلى مدارج العقل العلمي وأرقى أشكال التفكير المنطقي الممنهج. ثم كان العود في الباب الثالث لرؤية، أو بالأحرى رُؤًى فلسفية مستقبلية، هي في جوهرها مقاربات منهجية، ترنو إلى مقبل الفاعليات الآتية. في فصله الأول، منظور إبستمولوجي متعمق وموجز ينطلق من مقولة «الاجتهاد» باعتبارها مقولةً مفروضة مبتدأً وقبلًا وبعدًا، ومطلوب ها هنا توظيفها وتفعيلها توطينًا للظاهرة العلمية في حضارتنا. أما الفصل الثاني فقد توقَّف مجددًا بإزاء المعامل المساهم في هذا، وفي تأصيل المنهجية العلمية في ثقافتنا؛ أي الإمكانات الميثودولوجية التي حملها علم أصول الفقه والتي سبق تعيينها في الباب الأول، في فصله الموسوم باسم «أصول الفقه ... أصول منهجية»؛ وذلك من أجل تفعيل هذه الإمكانات كتواصل منتج حاملًا معالمَ الشخصية الحضارية. وها هنا تنضيد واستشراف لآفاق منهجيات أصول الفقه، وتبيان كيف يمكن أن تتفاعل مع المناهج العاملة في مجالات الإنسانيات تفاعلًا تآزريًّا مجديًا. ولعل هذا تأكيدٌ لمسلَّمة أولية أسبق تُفيد أن هذا التناول الفلسفي المعرفي لخطوط التواصل التراثية المنهجية لا يشتبك بمقدس أو مطلق، بل هو فقط بالنسبة لشخصية حضارية، بحثًا عن تأكيدها وتزكية حضور إنسانها في مرحلته التاريخية الراهنة. وهذا ما تأكَّد في الفصل الثالث الذي يعمل على توظيفها في مضمار العلوم الإنسانية تحديدًا، وهي التي تحتاج أكثر من سواها إلى دفعة منهجية تُضاعف من شحناتها التقدمية وأدائها لوظائفها المعرفية.

ثم حمل الفصل الرابع من الباب الثالث إشارةً إلى أن هذا جميعه لا يعدو أن يكون انعكاسًا لمهمة عصر ووعي أمة ومطامح جيل يروم ارتيادَ وثبةٍ حضارية أعلى؛ وذلك عن طريق العروج على مثال شاخص وماثل تُمثِّله الدكتورة منى أبو الفضل، صاحبة مصطلح «اقتحام العقدة المنهجية» قولًا وفعلًا. وقد رأيناها في طليعة البنائين العظام لمفهوم منهجية علمية فعالة ومنتجة في العالم الإسلامي تعيينًا وتحديدًا. وفي النهاية يحمل الفصل الخامس مداخلة فلسفية ثقافية، بعنوان «فلسفة العلم تحريرًا للشعوب»، تطرح رصيدًا قدَّمَته عبر العقود الأخيرة من السنين فلسفة العلوم — وهي المبحث التخصصي المتطور — ليُعينَ على التحرر من القوى الباطشة بحرية الشعوب، والمتمثلة في الظلم والاستبداد من الداخل ثم الاستعمار والتبعية من الخارج. إنها من ناحية أخرى مداخلة تُفيد ضمنًا — لكن باستفاضة — أول قضية بل أول عبارة طرحها الكتاب، وهي أن تطورات فلسفة العلوم الراهنة ومستجداتها تُملي على المعنيِّين بأمرها الاضطلاع بما يحاول هذا الكتاب جاهدًا الاضطلاع بشيء منه.

وكل هذه الخطوط الواردة عبر الأبواب الثلاثة يمكن أن تُعَدَّ مواصلةً وتأكيدًا للقضية الكبرى التي عُولجَت معالجةً مستوفية وشاملة ومتكاملة في كتابي الذي استغرق جهدًا ضافيًا عبر سنوات، وهو كتاب «نحو منهجية علمية إسلامية: توطين العلم في ثقافتنا». وقد تفضَّلَت المؤسسة العربية للفكر والإبداع بإصداره في بيروت، العام ٢٠١٧.[١] والآن تتفضل دار نيوبوك الناهضة المنجزة بإصدار هذا الكتاب الذي يواصل المسيرة والرسالة والأمانة. وفَّقنا الله جميعًا لخدمة ثقافتنا العربية الإسلامية، وفي العمل على توطين آيات العلم ومنهجه في أعطافها.

[١] وفي العام نفسه ظهر في القوائم المرشحة لنَيل جائزة الشيخ زايد للكتاب، فرع التنمية وبناء الدولة، في دورتها الثانية عشرة.

الباب الأول

توطين المنهجية العلمية في العالم الإسلامي[1]

[1] نُشر هذا البحث قبلًا بعنوان: نحو توطين المنهجية العلمية في العالم الإسلامي: رؤية فلسفية، في: مجلة عالم الفكر، المجلد ٤٣، العدد الثاني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر–ديسمبر ٢٠١٤، ص١١٩–١٧٨.

تمهيد

الإشكالية المطروحة وحدودها

باتَت فلسفةُ العلم في تطوراتها الراهنة تُلقي همًّا مضاعفًا على المعنيِّين بأمرها، فضلًا عن أمر توظيفها وتفعيلها في الواقع الحضاري لتوطين العلم وتبيئة البحث العلمي في الثقافة المعنية؛ إذ اتضح أن هذا لم يَعُد يكفيه البتة ما دأَبْنا عليه من تنقيب في صحائفنا الفلسفية القديمة عن مسوح عقلانية وممارسات تجريبية كانت في زمانها، ولا بد من تجاوز هذا العود إلى الماضي، وتفعيل ممكنات أعمق وأشمل تتَّجه صوب المستقبل.

ذلك أن فلسفة العلوم قد تجاوزَت الطرح الوضعي البسيط المؤمثل — فضلًا عن الواحدية المادية والحتمية الميكانيكية — الذي يعني الاقتصار على فحص الأسس المنطقية والميثودولوجية، أو باختصار العقلانية والتجريبية. ومع التسليم بخطورة هذه الأسس فإنها ببساطة علةٌ ضرورية، ولكنها ليست كافية؛ لأن العلم الرياضياتي والتجريبي ذاته لا يهبط من السماء ولا يسبح في الفراغ، بل ينشأ في إطار حضاري هيَّأ له السبيل، وطرح عليه التساؤلات، وصبغَه بالأصول والتوجُّهات. العلم باختصار ظاهرة من ظواهر الحضارة الإنسانية؛ فيشتبك بعلاقات مع بقية مكونات الحضارة الإنسانية من قِيَم ومفاهيم، ومن مؤسسات وكيانات ثقافية. وسوف نوضح كيف قطعَت فلسفةُ العلم في العالم الغربي طريقًا طويلًا وشاقًّا أفضى إلى التسليم بأن العلم ظاهرة إنسانية أكثر تعقيدًا وأكثر حيوية، والمعالجة الفلسفية لها لا بد أن تكون أكثر تكاملًا، وأكثر مسئولية إزاء واقعها الثقافي والحضاري.

تفضح هذه التطورات زيفَ الأغلوطة المقترنة بواحدية العلم الوضعي التي تزعم أن العلم بمنهجيته لا وطنَ له ولا هوية، وكأنَّ ممارسي البحث العلمي من العلماء ليسوا بشرًا ينشئون ويتواجدون ويعملون ويُبدعون ويُنجزون بالضرورة في إطار إنساني متعين ... وكأن البحثَ العلميَّ يدور في سديم وخلاء، ولا علاقة له بالقِيَم والمُثُل والتوجهات والغايات وسائر عناصر المنظومات الحضارية والاجتماعية التي تُشكِّل في تنوُّعِها وتقابُلِها عالمَ الإنسان. إنها أغلوطة صريحة تنقض ذاتها بذاتها لتمثِّل مفارقة paradox؛ فالذين يزعمون أن العلم لا وطنَ ولا هوية له إنما يقصدون بالضرورة العلمَ الغربيَّ ذا الهوية الغربية، وفقًا للوضعية التي كانت. وتعمل هذه الأغلوطة على تكريس الواقع المتخلف، فيظل العلم حيث هو في عالمه المتقدم زاعمًا عموميةً بادَت، ولا ينعم بها إلا أهلوه وما يجودون به على الآخرين الذين لا حظَّ لهم من الإسهام في التقدم العلمي.

ولا مندوحة عن الاعتراف بتواضع الإسهام في التقدم العلمي من قِبَلِ العالم الإسلامي المعاصر، وعالمنا العربي الذي يقبع في سُوَيدائه وأرومته. أجل، لدينا علماء مجتهدون ومبدعون، لدينا جامعات ذات ريادة وعراقة وموقع ما في التصنيفات العالمية، لدينا مؤسسات علمية تُنجز، لكن الجهود العلمية مشتتة. ما زلنا في مرحلة النقل والاستهلاك المشتق من الهلاك، لم نحقِّق بعدُ الذات الحضارية في عالم العلم وتطبيقاته التقانية مثلما فعلَت أممٌ أخرى على رأسها اليابان[١] ولحقَت بها الصين، وانضم آخرون من ثقافات لم تساهم في الحداثة، ولكنها تمكَّنت من الاستيعاب والإسهام في التقدم العلمي المعاصر.

يستبدُّ بنا العزم لتجاوُز الواقع المأزوم بآفاق فكر نهضوي يستدرك ما فاتنا بالتمكين لعوامل التقدم وعلى رأسها توطين المنهجية العلمية توطينًا أصيلًا غير مجلوب أو مستورد. العلم غير قابل للاستيراد، قد نستورد بعضَ نواتجه من نظريات نتعلمها أو من تطبيقات تقانية نستعملها. وفي هذا لا علمَ لدينا ولا نصيب لثقافتنا من الإسهام فيه. وكما يقول رشدي راشد — الحجة في تاريخ العلوم والرياضيات: إن مجموعة من العلماء مهما كان

[١] انظر موازنة بين تجربتَي التحديث اليابانية والعربية في مقاربة فلسفة العلم ونظرية المنهج العلمي:

Yomna T. Elkholy, The Beginning of the Philosophy of Science in Japan and in the Arab World: A Comparative Approach, In: International Symposium (2006), ed. by IKEUCHI Satoshi, International Research Center for Japanese Studies, Kyoto, December 2007. pp. 35–58.

عددها ومهما كان عدد المؤسسات التي يتواجدون فيها، لا تُشكِّل مجتمعًا علميًّا، وذلك إذا أردنا تكتُّلًا متماسكًا وليس مجردَ حشدٍ من الدارسين.[٢] وبنصِّ تعبير رشدي راشد: «المجتمع العلمي يكون موجودًا عندما توجد تقاليد وطنية في البحث العلمي تمهِّد لوجود هذا المجتمع العلمي وتُقدِّم له الخصائص التي تميِّزه، وإذا انعدمَت التقاليد الوطنية في البحوث لا يبقى سوى كميةٍ من المعلِّمين وتجمُّعٍ من التقنيِّين.»[٣]

ولا بد أن يصحَّ منَّا العزم لتكوين المجتمع العلمي ذي التقاليد الوطنية؛ أي أن يكون العلم والبحث العلمي في ثقافتنا مؤسسة لها حيثياتها وأصولها ومنطلقاتها وتوجُّهاتها وقِيَمها، وليست نشاطًا مبعثرًا في هذا المنحَى أو ذاك. على الإجمال لها نموذجُها الإرشادي. ولدينا من أجل هذا القِيَم والنواميس والمنطلقات الإسلامية بقدراتها الفريدة — حين نُحسِن استيعابها وتفعيلها — على شَحْذ النفوس وتوجيه السلوك، إعمالًا للجهود وللعقول، لإنتاج الفكر والعلم والمعرفة.

لا بد أن تنبعَ أصولٌ منهجية علمية من ثقافتنا، وإثبات شرف مواطنة متبادل بين الطرفين. ولئن كان صُلْبُ الفعالية العلمية المنتجة هو المنهج والمنهجية، فإنه من الضروري التمييز بينهما، بين ما هو methodological وما هو methodic. التمييز بين مستويَين هما المنهج والمنهجية بمثابة اقتحام ما أسمَته منى أبو الفضل (١٩٤٥–٢٠٠٨) «العقدة المنهجية»،[٤] ورأَتها الوجه الآخر للوثبة الحضارية. أبانَت د. منى كيف أن العقدة المنهجية هي القدرة على التمييز بين عمليَّتَين أو مستويَين في التنظير لبناء أدوات التخصص العلمي ومجاله، وهما بناء المفاهيم ثم بناء الإطار المرجعي الذي تنتظم فيه هذه المفاهيم.

المنهجية أطروحة أبعد من المنهج Method، ومن مجرد سَرْد مناهج البحث العلمي التي تُوصف بأنها مشترك إنساني عام؛ فهي تحتويها وتتجاوزها. مناهج البحث بمفهومها الواسع هي آليات العقل البشري عمومًا في البحث والاستدلال والإنشاء، وبمفهومها المحدَّد طرقٌ علمية تُعنَى بالوسائل والإجراءات والخطوات التي يتبعها الباحث في انتقاله من

[٢] د. رشدي راشد، دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب، العدد ١٢، بيروت، ٢٠١١، ص٤٣٣.

[٣] نفسه، ص٤٣٤.

[٤] د. منى عبد المنعم أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي: بين المقدمات والمقومات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦، ص١١.

المقدمات إلى النتائج، وفي وصوله إلى الغاية المنشودة من البحث. أما المنهجية فهي أوسع وأشمل من مجرد المناهج، إنها نظرة شمولية تستوعب التصورَ العام لمبادئ وحدود وخصائص ومعالم فاعلية إعمال العقل المنتج في توليد الفكر وإنتاج البحث العلمي، تُمثِّل صلْبَ النموذج العلمي الإرشادي الذي يشمل التلاقح بين آليات البحث وبين رؤية العالم والمنظومة القيمية، ويُثبت أن العلم ذاته لا ينفصل عن إطاره الثقافي والحضاري.

إن المنهجيةَ بمفهومها الشامل لا تنفصلُ عن الهوية الحضارية، وهي تمثيلٌ للإطار الثقافي المعنِيِّ، تضمُّ المشتركَ الإنسانيَّ العام من أدوات منطقية وآليات عقلية ووسائل ذهنية وإجراءات تقنينية ومهارات التفكير التحليلي الناقد الذي يتصف بالاستقلالية والإبداع ... ولكنها لا تقتصر على هذا؛ لأن العقول في واقعها الفعلي المنتج «ليست «أشياء» يمكن أن تُصَبَّ في قوالب محددة، وإنما هي قدراتٌ يجري تفعيلُها وإعمالها في اتجاهات مختلفة، ونريد لها اختيارَ اتجاهاتٍ محددة»؛[٥] لذا تُجسِّد المنهجيةُ أيضًا عناصرَ الخصوصية الحضارية من قِيَم وتوجُّهات ومنطلقات حتى يمكنَ اعتبارُ المنهجية بمفهومها الشامل تمثيلًا لطابع الحضارة المعنية.

هكذا نجد المنهجية العلمية الغربية منذ بيكون وديكارت قد نمَت وتطوَّرَت وتألَّقَت تعبيرًا عن الثقافة المادية والرؤية الوضعية. بل وأكثر من هذا؛ فحين نقول — مثلًا — المنهجية الإنجليزية تقفز إلى الأذهان التجريبية الكلاسيكية، وحين نقول المنهجية الألمانية يتبدَّى طابع الدقة والاستدلال المحكم، وحين نقول المنهجية اليابانية يتصدر الحديث روح الجماعة ونَبْذ الفردية المطلقة ... إلخ. والسؤال الذي تلحُّ الإجابة عليه: ماذا حين نقول المنهجية الإسلامية؟ كيف يمكن أن يستخدم الباحثون المناهجَ الإجرائية والأدوات المنطقية بصورة تنسجم مع المنطلقات والقِيَم والمعايير والأهداف الإسلامية؟ ماذا عن إنتاج العلوم والمعارف في إطار متسق مع عناصر الثقافة الإسلامية ومقاصدها؟ هكذا يدخل حديث المنهجية في إطار حاجة الأمة إلى التجديد لتطوير الثقافة الإسلامية والعقلية الإسلامية المعاصرة.

المنهجية العلمية جهدٌ إنساني؛ أي موضوع للمحاولة والاجتهاد، وككل اجتهاد إنساني ليست معصومةً من الخطأ، وقابلة دومًا للتطوير والتعديل والتصويب. إنه اجتهاد يفتح

---

[٥] د. فتحي ملكاوي، المنهاج والمنهجية: طبيعة المفهوم وأهميته والمفاهيم والمصطلحات ذات العلاقة، في: المنهجية الإسلامية، لفيف من المؤلفين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام، القاهرة، ٢٠١٠، الجزء الأول، ص٦٧.

الباب لاجتهادات متواصلة في تفعيل الفكر وتوطين البحث العلمي. من حق، أو بالأحرى من واجب، الحضارة المعنية أن تجتهد لخلق منهجيتها، وأن تقبل وترفض، وأن تُنقح وتُطور ... المنهجية المتجذرة هي عنوان توطين العلم والبحث العلمي، والمنهجية العلمية الكفيلة بهذا في ثقافتنا لا يتأتَّى نقلها عن الغرب، ولن تكون معطًى جاهزًا في التراث يُراد فرضه على الواقع، بل لا بد من بذل الجهد التحديثي من أجل الاستنطاق والتشييد والتفعيل.

إنها قضية الأصالة والمعاصرة الشهيرة التي يزداد إلحاحها؛ ففي توطين العلم بمنهجية متكاملة، كما هو الوضع في محاور حضارية عديدة، لدينا نموذجان: النموذج الإسلامي الموروث، والنموذج الغربي المعاصر، والمطلوب استيعابُ وتجاوُز هذا وذاك بمنهجية علمية إسلامية معاصرة كسبيل إلى توطين الظاهرة العلمية في الحضارة الإسلامية المعاصرة.

قد يبدو هذا الطرحُ غيرَ مألوف؛ إذ يراد عادةً من الرؤية الفلسفية أن تنحوَ باللائمة على عوامل للتخلف كامنة في ثقافتنا وفي تراثنا على العموم والأشعري منه على الخصوص، وأن تُعينَ فيه ما يتحمل مسئوليةَ أو جريرةَ تخلُّفِنا العلمي. ومن أجل العلم الحديث والبحث العلمي علينا أن نُوليَ ظهورنا لتراثنا وثقافتنا، وننطلق صوب الغرب ليظلَّ العلمُ غربيًّا وغريبًا ومغتربًا، أو مستوردًا. وتلك على وجه التحديد الإشكالية التي نريد فضَّها الآن؛ لأن العلمَ مرة أخرى غيرُ قابل للاستيراد، ولا ينطلق ويتوهج إلا في الإطار الحضاري المواتي ... فلماذا لا نعمل على توطين المنهجية العلمية في الإطار الحضاري الإسلامي. إنه خطاب يقع على النقطة الحرجة، أو الخط الفاصل بين التحديث والتغريب. وهو خطٌّ قد لا يعترف به جمهرةٌ من حاملي لواء التقدم والعصرنة والتنوير والعقلانية، وكل ما يرتبط بالحداثة أو يتقاطع معها ... وقد يُسرفون في تقديس العلم وتنزيهه عن كلِّ ما هو إنساني، عجزًا عن التخلص من إسار المرحلة الوضعية السابقة. نتوقع منهم رفضًا، وربما استنكارًا بل تحريمًا وتجريمًا لطرح قضية توطين المنهجية العلمية في إطار حضاري معين، إسلامي أو غير إسلامي.

وفي هذا نحتكم إلى تطورات فلسفة العلوم ذاتها التي هي المعقل الرسمي والشرعي لحديث المنهجية العلمية، لنرى كيف أزاحت عقبات وأفسحَت الميدان، حتى أصبحت فلسفة الظاهرة العلمية في الإطارِ الحضاري المعنيِّ حقًّا وواجبًا. وننتقل بعد ذلك إلى واجب توطين المنهجية العلمية في الإطار الحضاري الإسلامي، ليبدأ هذا الحديث من حيث انتهَت تطورات فلسفة العلم في العالم الغربي ذاته، إصرارًا على توجيه بوصلة المباحث الإسلامية من الماضي إلى المستقبل.

الفصل الأول

فلسفةُ العلم ومنهجيتُه في الإطار الحضاري

كانت فلسفة العلوم تقتصر على النظرة إلى العلم من الداخل، لتتمثل فقط في آليات منهجه وقواعد منطقه، ولا شأن لها بأية مقولة تتجاوز الإطار الإبستمولوجي لنسق العلم، من قبيل التصور والرؤية والبراديم أو النموذج الإرشادي المعين بما يتضمنه من أخلاقيات ومعياريات وقِيَم وموجهات. وظل الأمر هكذا حتى الثلث أو الربع الأخير من القرن العشرين، حين تدفَّقت في النهر مياهٌ جديدة، جعلَت فلسفةَ العلم تتحرر من مرحلة الافتتان والانبهار بالعلم والدوران في فلكِ سرِّ نجاحِه وتقدُّمِه المطرد، وأدركَت أن العلم ليس نسقًا واحدًا ووحيدًا، بل هو ظاهرة اجتماعية متغيرة عبر التاريخ الإنساني، ويتدخل في هذا العواملُ الخارجية؛ الثقافية والحضارية والاجتماعية والأيديولوجية؛[1] لأن العلمَ التجريبيَّ ذاته لا ينفصل عن أيديولوجيا خاصة به نشأ في إطارها، ولا يستغني البتة عن منظومة قيمية تُوجه ممارساته ومساره. وقد باتَت أخلاقيات العلم والبحث العلمي وقِيَم التطبيقات العلمية في العقود الأخيرة من الأولويات الجديدة بالاهتمام. بعبارة أخرى موجزة، وكما تذهب البنائية الاجتماعية — وسنفصلها في حينها — بات واضحًا أن: «الدليل التجريبي الذي نملكه لنظرياتنا إنما يمثِّل تحديدًا ناقصًا لها. إننا في حاجة إلى الإتيان بقِيَم أخرى لتُلقيَ بثقلها في الحكم على نظرياتنا العلمية، قِيَم من قبيل الاتساق الداخلي والبساطة والتساوق مع معتقداتنا وقِيَمنا الأخرى.»[2]

---

[1] مصطلح «أيديولوجيا» محاطٌ بالشبهات والالتباسات، والمقصود به هنا: منظومة الأفكار والقِيَم والمفاهيم والمصالح والتجارب والأهداف المشتركة، التي تصنع جمعية الجماعة.

[2] آن كد، التعددية الثقافية كفضيلة معرفية للممارسة العلمية، في: ساندرا هاردنج وأوماناريان (محررتان)، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد استعماري ونسوي، ترجمة

وفي هذا نجد أن الوضعية الفرنسية والنزعة الاستقرائية Inductivisim الإنجليزية[3] في القرن التاسع عشر، وسليلتهما في القرن العشرين؛ أي الوضعية المنطقية Logical Positivism، أو التجريبية المنطقية Logical Empiricism،[4] كما تُسمَّى أحيانًا، قد وصلَت جميعها إلى طريق مسدود، وانقشعَت سطوتُها على أجواء فلسفة العلم. كانت الوضعية المنطقية ترى أن فلسفة العلم تقتصر على اللغة البعدية المعنيَّة بالتحليل المنطقي

يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الجزء الثاني، العدد ٣٩٦، يناير ٢٠١٣. ص٢٠٧–٢٣٤، ص٢١٦.

هذا الكتاب من أثْرَى أدبيات تيار النسوية الأمريكية الذي يحوي العديد من الاتجاهات والمدارس والاهتمامات، تختلف في بعض الأحيان أكثر مما تلتقي، يبدو للوهلة الأولى أن بعضَ دعاويه تَبْعد عن أيِّ توجُّهٍ إسلامي بُعْدَ المشرق عن المغرب، ولكن تبيِّن السطور الواردة في المتن كيف أن نقض المركزية Decentering الغربية مقدمة أولية فاعلة لتعبيد الطريق وتمهيده أمام طرح منهجية علمية إسلامية، وتوطين العلم في العالم الإسلامي، وخصوصًا وأن هذا الكتاب ذاته في موضع آخر منه ينصُّ على «التسليم بالحضور المكثف للثقافة الإسلامية في العصور الوسطى الأوروبية وبواكير عصرها الحديث، والاستعارات التي تمَّت في العلوم الحديثة المبكرة من الفكر الصوفي المصري»، ج٢، ص١٢٣، وكانت آخر عبارة في تقديم الترجمة العربية أن توطين البحث العلمي في ثقافتنا على أساس منهجية إسلامية معاصرة هو «الترجمة الحقيقية لنقض مركزية المركز».

[3] الاستقراء induction هو الصورة التقليدية لمنهج العلم التجريبي التي تَعني أنه البدءُ بملاحظة جزئيات تجريبية، ثم تعميمها في قانون كلي عام. أما النزعة الاستقرائية فترى أن كل محتويات الذهن البشري في جوهرها عملية تعميم لوقائع تجريبية جزئية، حتى قوانين الرياضة هكذا وكل القوانين الأخرى، بل حتى العواطف والمشاعر والاتجاهات النفسية هي الأخرى تعميمات لخبرات جزئية تجريبية. اقترنَت النزعة الاستقرائية بالتجريبية الإنجليزية في القرن التاسع عشر، وخصوصًا باسم جون ستيوارت مل (١٨٠٦–١٨٧٣).

[4] كما هو معروف ارتبطت الوضعية المنطقية بدائرة فيينا، وهي دائرة من الفلاسفة والمناطقة والعلماء ذوي الميول الفلسفية، تحلَّقوا حول العالِم/الفيلسوف موريتس شليك M. Schlick (١٨٨٢–١٩٣٦) فور أن استدعَته جامعة فيينا العام ١٩٢٢ من وطنه ألمانيا ليتبوَّأ كرسيَّ فلسفة العلوم في جامعة فيينا. لا ينفصل مصطلح التجريبية المنطقية عن هانز رايشنباخ H. Reichenbach (١٨٩١–١٩٥٣)، وهو فيلسوف علم ألماني ليس من دائرة فيينا، لكن يتشارك معهم في الميول، وفي أعقاب تعيينه بجامعة برلين العام ١٩٢٦ تحلَّقت حوله جماعةُ برلين أو مدرسة برلين الموازية للوضعية المنطقية، فهي الأخرى جماعة للفلسفة العلمية التجريبية المتطرفة. انظر د. حسين علي، فلسفة العلم عند هانز رايشنباخ، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ٢٠٠٥. وقارن: هانز رايشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د. فؤاد زكريا، ط١، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٨.

لهيكل النظريات العلمية دون مضمونها، فتنحصر في تقنيات المنطق الصوري وأساليبه، وقطعَت كلَّ علاقة لها بالعلم كنشاطٍ حيٍّ وممارسة فعلية؛ أي العلم في تعيُّنه الواقعي المتدفق النابض بالحياة في مجرى التاريخ وسياق الحضارة الإنسانية. هكذا أمعنوا في تنزيه العلم من التوجهات الاجتماعية وقِيَمها ومبادئها، وفي إنكار الدور الذي يلعبه تاريخ العلم والواقع الحضاري في فهم ظاهرة العلم فهمًا أعمق، يسهم في دفعها إلى الأمام وتسريع معاملاتِ تقدُّمِها.

رأى هؤلاء الوضعيون أن التجربة والإمبيريقيات قادرةٌ على تفسيرِ كلِّ شيء، ويجب أن يرتدَّ إليها كلُّ شيء، فتكاد ترتفع التجربة إلى مستوى بديهيات المنطق وتُلامس حدود المطلق الذي يعلو على الزمان والمكان، ودَعْ عنك القِيَم والتوجُّهات الحضارية! إن الوضعيةَ المنطقية مغالاةٌ وتشدُّد في المنزع الوضعي الذي صبغ العلم في الحضارة الغربية، مستعينةً بأساليب المنطق الرياضي الدقيق لتأكيد هذا التشدد وتقنينه وفرضه، وذلك عبرَ ما أسمَوه بالتحققية Verificationism؛ أي معيار التحقق من أن العبارة الإخبارية مردودة بجملتها إلى الواقع التجريبي، وإلا كانت لغوًا بغير معنًى. وهذا المعيار يجسِّد مجمل فلسفة الوضعية المنطقية من أن كلَّ ما يُسهم به العقل في المعرفة ذو طبيعة تحليلية، أما المعرفة ذاتها فلا تُستمد إلا من الخبرة الحسية والتجربة، وما عدا ذلك لغوٌ بغير معنًى، فكانت صياغة هذا المعيار مع ألفرد آير كالآتي: «يكون للجملة معنًى حرفيٌّ فقط إذا كانت تعبِّر عن قضية تحليلية، أو قضية ممكنة التحقق تجريبيًّا.»[٥] ثمة أيضًا معيار آخر وضعوه وهو لغة العلم الموحد التي تردُّ العلومَ جميعها إلى الفيزياء باعتبارها العلم الشامل لعالمنا التجريبي، وما يخرج عن حدودها يُعدُّ لغوًا. فكرة العلم الموحَّد ذاتها التي شاعَت وذاعَت تعود أصولُها إلى الموسوعيِّين الفرنسيِّين في القرن الثامن عشر.[٦] وبلغَت أوجهًا حين طرح الوضعيون المناطقة فكرةَ لغة العلم الموحَّد خصوصًا على

---

[٥] A. J. Ayer, Language, Truth and Logic, Penguin Books, London, 1973. p. 7.

مذهب الوضعية المنطقية شديدُ الاتساق مع التوجُّه الغالب على الفلسفة الإنجليزية، لكنه ظهر في النمسا مع رجع لصداه في ألمانيا كما ذكرنا. ومؤرخ الفلسفة الإنجليزية الشهير جون باسمور يرى أن هذا الفيلسوف الإنجليزي المذكور ألفرد جوليوس آير قد اضطلع بمهمة نقل المذهب وتوطينه فيها. انظر:

J. Passmore, A Hundred Years of Philosophy, Penguin Books, London, 1975. p. 365 et seq.

يد رودلف كارناب R. Carnap (١٨٩١–١٩٧٠) الذي عَمِل على صياغة البناء المنطقي للغة العلم، على أساس أن العلم يتعامل فقط مع وصْفِ الخصائص البنائية للأشياء في الزمان والمكان والعلاقات التي تربطها ببعضها. ووضع كارناب قواعد هذه اللغة وهي قواعد تشكيل وصياغة الجمل والتعبيرات الفيزيائية ثم قواعد استنباط جملة من أخرى.[٧] تعمل هذه القواعد على أن تكون دقيقة؛ فتستوعب كلَّ التعبيرات الفيزيائية وتستبعد تمامًا ما سواها، وأي فرع آخر من فروع العلم الحق يمكن صياغته في حدود هذه اللغة، وإلا كان علمًا زائفًا.

لقد كانت الوضعية المنطقية فلسفة متطرفة متعصبة، مارسَت نوعًا من الإرهاب الفكري في أجواء فلسفة العلم والميثودولوجيا، فمَن لا يكتفي بتحليلاتهم المنطقية هو المتخلف الغارق في الأوهام المعيارية، أو السادر في الشطحات الميتافيزيقية. وبدا سدنة الوضعية المنطقية في عكوفهم على تبرير المعرفة العلمية وطرائقها وكأنهم حراسُ الكهنوت العلمي. وتباروا في إقامة السدود المنيعة بين فلسفة العلم وبين تاريخه وقِيَمه وواقعه الاجتماعي والحضاري. ونظرًا لسطوة الوضعية المنطقية على أجواء فلسفة العلم، ساد هذا الموقف المحاط بسياج مكينة هي المواقف الحدية للوضعية المنطقية وتطرُّفها الذي بات مضربَ الأمثال للموقف الفكري المستبد.[٨]

ولم يكن هذا في حدِّ ذاته منفصلًا عن المعياريات والأيديولوجيات؛ لأن العلم غير قابل لهذا الانفصال المزعوم؛ فقد كانت الوضعية من الزاوية الإبستمولوجية بلورة مستصفاة ومكثفة لِقِيَم التنوير الحداثي ومثالياته، وأرادَتْها أن تنفرد بالميدان باعتبارها التقدم الذي يلغي كلَّ ما سبقه من تخلُّف، وما حوله من آيات الجهل. ومن أجل استبعاد وتهميش كلِّ الأطراف الحضارية الأخرى، «كانت فلسفات التنوير مسكونة بهاجس مسبق هو

---

[٦] وقارن:

International Encyclopedia of Unified Science, O. Neurath & R. Carnap & C. Morris (eds.), Vol. I & II, University of Chicago Press. 1939.

[٧] R. Carnap, The Logical Syntax of Language, Routledge & Kegan Paul, London, 1951. p. 318.

[٨] د. يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ... الحصاد ... الآفاق المستقبلية. سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٢٦٤، ديسمبر ٢٠٠٠، ص٣٩٧.

استبعاد المحلية من العمليات العلمية، وبهذا نظفر بدعاوى معرفية عابرة للثقافات وذات صحة كونية.»[٩] تؤكد المركزية الأوروبية. ووفقًا لهذه المركزية قد تملك الثقافات الأخرى أنساقًا معرفية، ولكن العلم الغربي الحديث، العلم الوضعي هو فقط الذي يُنتج دعاوى ذات صحة كونية تلزم العالم أجمع.[١٠] وأنكرت الوضعية المنطقية أيَّ دور للمراحل الأسبق من تاريخ العلم، وأصرَّت على قطْع العلاقة بين فلسفة العلم وتاريخه. وبهذا استطاعت أن تُقوِّس وتُؤَمثل العلم الحديث الذي تشكَّل في الغرب، وأن تفرضه بوصفه صلْبَ الروح العلمية. وبقدراتهم المنطقية العالية استطاعوا ردَّ العلم أولًا وأخيرًا إلى الأسس المنطقية والتجريبية لتتكفل هذه الأسس بتبرير المعرفة العلمية وتسويغها ووَضْع محكاتها ومعاييرها، مجردين ظاهرة العلم من أية أبعاد حضارية أو ثقافية أو اجتماعية أو قيمية، فليس يقترب من تفسيره إلا المحكات المنطقية والتجريبية. هكذا أصبح العلم الغربي هو العلم الواحد والوحيد، أو مطلق العقل العلمي الذي يعلو على حدود الزمان والمكان. وبالتالي أصبح العلم هو الحضارة الغربية، والغرب هو الحضارة العلمية في عصرٍ العلمُ هو فارس حلبته المعرفية وأقوى العوامل الفاعلة في الفكر وفي الواقع. وبدَت معارضة أو مناقشة هذا رومانتيكية عاجزة أو إظلامية ورِدَّة تقهقرية وتخلُّف ورجعية وخروج من عصر العلم الذي هو غربي. فهل ينفصل هذا عن الاستعمارية والمركزية الغربية التي تعني أن الحضارة الأوروبية والثقافة الغربية تتمتع بالسيادة والتفوق، فتمثل معايير الحكم على سائر الحضارات والثقافات الأخرى؛ ليكون تقدُّمُها تبعًا لمدى اقترابها من النموذج الغربي: المثل الأعلى المتوَّج بالعلم الحديث الذي هو صنيعة الغرب وحده؟!

علينا أن نتعلم العلم من الغرب جملةً وتفصيلًا منذ أصوله المنهجية مع فرنسيس بيكون (١٥٦١–١٦٢٦) وديكارت (١٥٩٦–١٦٥٠). هذه هي الميثودولوجيا (أي نظرية

[٩] ساندرا هاردنغ، الجنوسة والتنمية وفلسفات العلم بعد-التنويرية، في: نقض مركزية المركز، الجزء الثاني، م. س، ص١٢٣–١٥٠، ص١٤٦. وهاردنغ S. Harding من أنشط فلاسفة الإبستمولوجيا النسوية، وأعلاهم قامة وأغزرهم عطاء (نعم هم وليس هن، فثمة أيضًا رجال تندرج رُؤاهم في سياق المنطلقات النسوية وتفعيل إيجابياتها). وهي أيضًا من أهم فلاسفة العلم المعاصرين وأنبلهم قصدًا. تحرص على تأكيد فلسفة للعلم في إطار التعددية الثقافية بدلًا من الوضعية التي تُفلسِفه على أساس المركزية الغربية ومن أجلها.

[١٠] السابق، ص١٣٧.

المنهج العلمي) المزيفة للوعي التي تشيع في جامعاتنا ومعاهدنا، وربما لا مانع من أن تُرافقَها قِيَمٌ ووجدانيات من تراثنا مع مثول مسافة فاصلة تفصلها عن محراب العلم المقدس الذي هو غربي خالص ... ذلكم هو ما يترسخ أو يُراد له أن يترسخ في الوعي الجمعي في العالَمَين العربي والإسلامي، وكل عالم لم يشارك في صنع الحداثة الغربية.

لكن العلم مصحح لذاته، والغرب بروحه العلمية هكذا، وفلسفة العلم من قبل ومن بعد هكذا، فأمكنها أن تصحِّح بدورها ذلك الخطأ. وبفعل عوامل عديدة بعضها راجع إلى طبيعة المذهب الوضعي المنطقي ذاته، وبعضها الآخر راجع إلى تطورات العلم الثورية، وعوامل أخرى راجعة إلى تطورات معرفية وثقافية وفلسفية بشكل عام، وصلَت الوضعية إلى طريق مسدود وتجاوزها تطورُ التفكير العلمي وفلسفة العلم الراهنة التي هي مقصدنا الآن.

كلُّ فعل له ردُّ فعلٍ مساوٍ؛ لذا أثار استبداد الوضعية المنطقية روح التمرد والعصيان والثورة عليها، وتعرَّضَت لموجات نقد كثيرة من داخل فلسفة العلم ومن خارجها، كانت مقدمةً لموجات النقد الذاتي التي توهَّجت في الفكر الغربي إبان العقود الأخيرة من القرن العشرين، لا سيما في إطار فلسفات ما بعد الاستعمارية وما بعد الحداثة، وما سُمي في فلسفة العلم بالفلسفات بعد الوضعية Post-Positivism وبعد التنويرية Post-Enlightenment، وسواها مما بعديات تزيد من السيولة والغيوم المعرفية، وتحتِّم الحاجة إلى نماذج إرشادية متعينة ومُعينة ... متلاقحة ومتحاورة. إنه عصر ما بعد الاستعمار الذي يدعونا إلى الوصول لنماذج أكثر دقة للأنساق المعرفية ولدور الذات العارفة، نماذج أكثر ديمقراطية تكشف عن تعددية ثقافية؛ أي علم نتاج لثقافات متعددة، وذلك عن طريق تنضيد المعقبات الإبستمولوجية الناجمة عن التحرر والتطور في العالم الثالث، وإعادة النظر في مفهوم كونية العلم.[١١] وقد كانت الوضعية المنطقية أقوى تجسيد له، والهجوم عليها زعزعة لذلك جميعه.

على رأس الهجمات التي تعرَّضَت لها الوضعية المنطقية ذلك النقد الحاسم من جانب فيلسوف المنهج العلمي الأول كارل بوبر K. Popper (١٩٠٢–١٩٩٤).[١٢] أكَّد بوبر أن

---

[١١] Sandra Harding, Is Science Multicultural?: Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies, Indiana University Press, 1998. p. 12 et seq.

فلسفة العلم ليست محضَ تحليلات منطقية، بل هي فلسفة الفعالية الحية والهَم المعرفي للإنسان، والعلم أكثر حيوية من أي منشط آخر، قضاياه قابلة دومًا للتكذيب والتعديل والتطوير، يلعب الخيال الخلَّاق والعبقرية المبدعة دورًا أساسيًّا في رسم قصة العلم المثيرة التي علَّمت الإنسان المعنى الحقيقي للتقدم، فجعل بوبر فلسفة العلم هي فلسفة التقدم، وأصرَّ على أن كلَّ وأيَّ تقدُّمٍ علمي هو ثورة.

ثم كانت النقلة المحورية بفعل توماس كون T. Kuhn (١٩٢٢–١٩٩٦)، الذي التقط أيقونة الثورة من كارل بوبر، وأخرج كتابه الشهير «بنية الثورات العلمية» (١٩٦٢)؛ حيث أوضح أن تفهُّمَ ظاهرة العلم وفلسفته وتقدُّمه المستمر لا يكون إلا من خلال «البراديم»؛ أي النموذج القياسي الإرشادي، حيث تترسم معالم الانتقال من العلم العادي إلى العلم الثوري.

النموذج القياسي الإرشادي مفهوم ينبغي أن نتوقف إزاءَه مليًّا لخطورته وخطورة دوره. وفي أولِ طرحٍ له على يدِ كون نجده يقوم على النظرية العلمية العامة المعمول بها؛ كنظرية بطليموس مثلًا أو نظرية كوبرنيقوس أو سواهما من نظريات يلتزم بها المجتمع العلمي في مرحلة ما، ووجب التسليم بمسلَّماتها ومناهجها ومفاهيمها وخلفياتها الميتافيزيقية، فتحدد مدلول الوقائع التجريبية، وتطرح معايير الاختبار والتقويم والتنقيح، والتعديل إذا لزم الأمر. النموذج الإرشادي يطرح المشاكل التي يجب دراستها وأنماط الحلول المطلوبة. إن مشكلات البحث العلمي مختلفة، والنموذج القياسي الإرشادي لا يُثير منها إلا الألغاز Puzzles؛ أي «مشكلات يمكن الوصول إلى حلٍّ لها طالما نسلِّم بهذا النموذج».[١٣] العلم العادي لا يقوم باختبار النموذج ذاته أو تعديله أو الاعتراض عليه؛ فالعلم ينمو ويتقدم في مراحله العادية من خلال حلِّ الألغاز التي يُثيرها النموذج الإرشادي المعمول به، والمعرفة هنا تزداد دقةً واتساعًا وتُواصل إحراز أهدافها، لكنها تخلو من الابتكارات الجوهرية والإبداع العظيم. وعلى هذا النحو تنمو المعرفة العلمية في إطار العلم العادي بصورة مطردة — صورة تراكمية.

[١٢] في تفصيل فلسفته للعلم: د. يمنى طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر: منطق العلم ... منهج العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٣. والباب الثاني من هذا الكتاب مكرس لنقد بوبر للوضعية المنطقية، ص٢٢١–٣٣١. وقارن: فلسفة العلم في القرن العشرين، ص٢٦٤ وما بعدها.

[١٣] Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, The University of Chicago Press, 2nd enlarged ed., 1970, p. 36–37.

ويظل الحال على هذا المنوال التراكمي حتى تظهر حالات شاذة؛ أي ظاهرة لا يتوقعها النموذج المعمول به، لا يتنبأ بها ولا يهيئ الباحث للتعامل معها، فيبدأ الخروج عن أُطُرِه ومحاولات تعديله. وهذا عادة ما يلقَى مقاومة ما في البداية. ولكن لنلاحظ مبدئيًّا كيف أن النموذج الإرشادي ذاته هو الذي يفتح الطريق للخروج منه والبحث عن نموذج جديد. وهذه هي صياغة توماس كون لخاصية التصحيح-الذاتي Self-Correction، التي تُعَدُّ من خواص المعرفة العلمية التجريبية تكفل تقدُّمَها المستمر إلى غير نهاية.

ظهور الشذوذ تتلوه محاولةٌ لاستكشاف مجاله، والمواءَمة بينه وبين النموذج الإرشادي، ومحاولة تعديل أدوات النموذج. ولكن إذا بدَا إسرافٌ في هذا التعديل فها هنا أزمة. الأزمة تعني أنه قد آنَ الأوان للخروج من سياق العلم العادي وتعديل النموذج. المعرفة هنا ليست تراكمية بل ثورية، تمامًا كما تحدث الثورة السياسية حين يشعر أفراد المجتمع أن المؤسسات القائمة لم تَعُدْ كافية لحل المشكلات، أو قادرة على هذا. الثورة العلمية تحدث نتيجة تغيرات لاستيعاب ظاهرة من نوع جديد من قبيل الأكسجين أو الأشعة السينية، ظاهرة خلقَت أزمة. عن الأزمات تنبثق النظرية العلمية الجديدة التي تغيِّر تقاليد البحث وأبعاد الرؤية الميتافيزيقية ومدلولات المفاهيم العلمية والوقائع التجريبية؛ فإن تغلَّبَت النظرية الجديدة على منافساتها، وأثبتَت ذاتَها، يتم التسليم بها كنموذج قياسي إرشادي جديد، يطرح ألغازًا تحتاج لمهارة الباحثين ... وهكذا دواليك.

وما ينتج عن الأزمة من انتقال إلى نموذج قياسي إرشادي جديد هو الثورة العلمية، التي تعني تغييرًا في النظرة إلى العالم. والثورات العلمية هي معالم التقدم الكبرى في مسار العلم أو عبر تاريخه. وعلى هذا لا يعود تاريخ العلم أو مسار التقدم العلمي سلسلة من الإنجازات المتوالية وقصص نجاح الأفراد، بل يتكوَّن من مراحل أو وحدات كبرى. لم يُعْنَ كون كثيرًا — كما فعل كارل بوبر مثلًا — بدور العبقرية الفردية في خلق قصة العلم، وانصبَّ اهتمامُه على المجتمع العلمي أو الجماعة العلمية أو بالأحرى المؤسسة العلمية، التي تعمل في إطار النموذج الإرشادي المطروح، حتى نعتَت فلسفته للعلم بأنها «عقلانية مؤسساتية Institutionalized Rationality».[١٤]

---

[١٤] W. H. Newton Smith, The Rationality of Science, Routledge & Kegan Paul, London, 1981. p. 102.

إذن يمثل النموذج القياسي الإرشادي أيديولوجيا المجتمع العلمي المعنيِّ أو المؤسسة العلمية، التي لا تقتصر على خلْقِ نوع من الانسجام بين أفراد المجتمع أو الجماعة كما تفعل أية أيديولوجيا، بل يتَّسم المجتمع العلمي بدرجة فريدة من التآزر والتضافر والتكاتف.

من هنا يرى توماس كون أن تفسير التقدم العلمي لا بد وأن يرسوَ في نهاية المطاف على عوامل اجتماعية وسيكولوجية، وعلى توصيف لنسق القيم أو الأيديولوجيا، بمعية تحليل وتوصيف المؤسسات التي يتقدم العلم من خلالها. وإذا عرفنا قِيَم العلماء يمكن أن نتفهم المشاكل التي يضطلعون بها والحلول التي يرسون عليها. وينكر كون إمكانية طرح هذه العوامل الاجتماعية والنفسية والقيمية والتنظيمية من أية إجابة عن سؤال التقدم العلمي.[١٥]

النموذج الإرشادي تمثيلٌ عينيٌّ للمجتمع العلمي في الحقبة المعنية، وكان بمثابة قنبلة انفجرَت في عالم فلسفة العلم؛ فقد أثبت أن تفهُّمَ ظاهرة العلم لا يكون فقط في الإطار الإبستمولوجي ومطلق العقل المنطقي المسلح بالتجريبية كما تزعم الوضعية، بل في هذه النظرة المجتمعية التي مثَّلت علامة فارقة في مسار فلسفة العلم قسمتها إلى فلسفة العلم القبل كُونية والبعد كُونية Post-Kuhnian Philosophy of Science. حدث أخيرًا تآخي العلم مع الظواهر الحضارية الأخرى، وقد حرص كون على إبراز أنه لا يوجد خلافٌ جوهري بين التطور في الفنون والآداب والنظم السياسية والإنسانيات، والتطور في العلم. وأخرج دراسة حول العلاقة أو التشابه والتماثل بين هذا وذاك.[١٦] إن العلم مثلها لا يُفهَم إلا في ضوءِ تطوُّرِه عبر التاريخ.

تأكد الربط بين فلسفة العلم وتاريخه مع إمري لاكاتوش I. Lakatos (١٩٢٢–١٩٧٤) ومبدئِه النافذ: فلسفة العلم بدون تاريخه خواء، وتاريخ العلم بدون فلسفته عماء. ويأتي بول فيرآبند P. Feyerabend (١٩٢٤–١٩٩٤) الذي يمكن اعتباره رائدًا لما

---

[١٥] T. Kuhn, Logic of Discovery or Psychology of Research, in: I. Lakatos & Allan Musgrave (eds.), Criticism and Growth of Knowledge, Cambridge University Press, 1979. pp. 1: 23. p. 21.

[١٦] Thomas Kuhn, Comment on The Relation of Science and Arts, in: Comparative Studies in Philosophy and History, N. XI, 1969. pp. 403–412.

بعد الحداثة في فلسفة العلم ليُبرز أهمية النظريات القابعة في تاريخ العلم، وقدرتها على إخصاب الواقع العلمي الراهن، ويتكرس لتأكيد التعددية المنهجية والنسبوية relativism، وأن كل نظرية لها مكانها، ولكل مرحلة دورها في تاريخ العلم. والعلم الحديث ذاته ليس نظامًا مقدَّسًا يستلزم الكفر بما عداه، بل هو نظام عقلاني وجب أن ينموَ ويزدهر وسط الأنظمة المعرفية الأخرى، وهو ليس ذريعة لفرض النموذج الحضاري الغربي ووَأْد الثقافات الأخرى، فتحرم البشرية من خصوبة وثراء وتعدُّد جوانب، إن نعمت بها تنعم بالعلم أكثر.

هكذا تدفَّقت مياه جديدة في نهر فلسفة العلم ونظريته المنهجية. لقد بات واضحًا الآن أن العلم ظاهرةٌ إنسانية ونشاط إنساني، ينمو ويتطور عبر تفاعله مع البنيات الحضارية والاجتماعية والثقافية بأبعادها الشتى. وهذه بديهية غابَت تمامًا عن العلم النيوتوني الحتمي الميكانيكي، ولم تتبدَّ بشائرُها إلا مع ثورة العلم في مطالع القرن العشرين، ثورة النسبية والكوانتم والاقتحام المظفر لعالم الذرة وما دون الذرة. أعقب هذه الثورة تطورات في التفكير العلمي، سارَت قدمًا بطيئة ثم متسارعة في طريق تأكيد أن العلم ببساطة ظاهرة إنسانية وإبداع إنساني، تفهُّمُها ودَفْعُها يتم كلاهما على هذا الأساس الإنساني والحضاري والمجتمعي الذي يستلزم رؤيةً وتصورًا ومنظورًا مشبعًا بالعناصر القيمية والحضارية والمجتمعية، أو بعبارة موجزة: نموذج قياسي إرشادي.

وإذا أخذنا في الاعتبار أن هذه التطورات في فلسفة العلم ونظريته المنهجية إنما هي في جوهرها مراجعة نقدية للرؤية الوضعية، بدَا واضحًا كيف تضاعف شأنها بفعل ما تزامن معها من صعود تيارات في الحضارة الغربية تحمل لواءَ النقد الذاتي والمراجعة الذاتية لمسلَّمات الحضارة الغربية بجملتها ووضعيات الثقافة الغربية في عمومها، أو في ادِّعائها العمومية الكونية والعالمية والمركزية. إنها تيارات ما بعد الحداثة المقترنة بما بعد الاستعمارية. انطلقَت في النصف الثاني من القرن العشرين، لتُصادر على أن قِيَم الحداثة والتنوير من عقلانية شاملة ووضعية راسخة وواحدية مادية وحتمية ميكانيكية وعلمانية فجَّة،[١٧] ترسم طريق التقدم المطرد، وهي تعتبر العلم الحديث أيقونتها وتاجها، قد استنفدت مقتضياتها، وباتَت مستحقة للنقد تمهيدًا لإغلاق دائرتها والصعود إلى مرحلة

[١٧] في تفاصيل انقلاب العلم الحديث على الحتمية الميكانيكية: د. يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠.

حضارية أرحب وأثرى، تتجاوز قصورات مرحلة الحداثة، فضلًا عن جرائمها المتمثلة في استغلال العلم ذاته من أجل تأكيد الاستعمار والسيطرة على الآخرين والمركزية الغربية، وقهر ثقافات الشعوب الأخرى، وتدمير البيئة واستنفاد مواردها. على هذا النحو حملَت تيارات ما بعد الحداثة نزعةً نقدية عارمة تجاه الحداثة الأوروبية والمركزية الغربية، وشهدت ما سُمِّيَ بالنقد بعد الاستعماري والنقد العنصري للعلم، وكان هذا دفاعًا عن التعدد الثقافي وعن النظرة الإنسانية الأرحب والأجدى والأكثر خصوبة للعلم وللبحث العلمي ذاته، كما تؤكد فلسفات العلم بعد الوضعية وبعد التنويرية، التي تبحث عن علمٍ أكثر ديمقراطية وأكثر مسئولية إزاء الأطراف الأخرى.

لقد حطَّمت فلسفةُ العلم في العالم الغربي قبل سواه جدرانَ القوقعة الإبستمولوجية، المقتصرة على منهج العلم ومنطقه. أجل ترتكز عليهما دائمًا، لكن أيضًا تستوعبهما وتتجاوزهما إلى معالجة حضارية شاملة للعلم، بوصفه ظاهرةً إنسانية لها متطلبات وشروط واحتياجات الظاهرة الإنسانية وعلى رأسها النسق القيمي والمنظومة الخلقية، ولها إشكالياتها ومنزلقاتها وحيوداتها، فتحتاج لعناصر توجيهية هادية. ليس العلم الرياضياتي والفيزيائي والحيوي والاجتماعي والإنساني على السواء — أو بالأحرى بدرجات متفاوتة — كيانًا مفارقًا تتبتَّل إليه الإبستمولوجيا في عليائه، بل هو ظاهرة إنسانية متدفقة في السياق الحضاري المتعين، كل العلوم نشاط إنساني أنجزه الإنسان، «فلا يمكن تعيين خصائصها بمعزل عن ملامح الثقافة الإنسانية والتاريخ الإنساني واللغة الإنسانية، والخبرة الإنسانية والاحتياجات والاهتمامات الإنسانية».[18] وحتى العلوم الفيزيائية ذاتها هي مشاريع ومغامرات إنسانية، وإذا كانت تفترض وجودَ عالم فيزيقي مستقل، فإنها أولًا وأخيرًا تقبع داخل تساؤلات باحثين من البشر المثقلين بالأبعاد الثقافية.[19] ومهما أحرزَت من نجاح فريد لا عهدَ للبشر بمثله من قبل، تظل مستحقةً للمساءَلة وحُسْن التوجيه والتطويع والتشغيل. العلم ككل فعالية إنسانية يمكن دائمًا بذل الجهد لجعلها أفضل.

والخلاصة أن فلسفة العلم ونظريته المنهجية الآن لا تنفصل عن تاريخ العلم وتطوُّره عبر تفاعله مع الأنساق الحضارية والقيمية، ولا عن أخلاقيات العلم وأخلاقيات

[18] Joseph Margolis, Science without Unity: Reconciling the Human and Natural Sciences, Basil Blackwell, Oxford, 1987. p. 23.

[19] Ibid. p. 17.

الممارسة العلمية وقِيَم المجتمع العلمي الكائنة وما ينبغي أن تكون، وعلاقة العلم بالأُطُر الأيديولوجية وبالأنظمة السياسية وبالمعتقدات، والأشكال المختلفة لعلاقة العلم بالمجتمع. لم تَعُد العلاقة تنافرية استبعادية بين فلسفة العلم وعلم اجتماع العلم، فلسفة العلم لا بد أن تأخذ في اعتبارها عناصرَ شتى بغية المعالجة الأشمل للمعرفة العلمية. ويتمخض عن كلِّ هذا أن نسق العلم ليس واحدًا ووحيدًا هو العلم الغربي أو سواه، بل هو أنساق متتالية على مدى التاريخ، ثم هي متقابلة في الحقبة الواحدة، تتحاور وتتلاقى جميعها نشدانًا لإثراء المعارف وحصائل البحث العلمي.

واللافت حقًّا أننا يمكن أن نَصِل إلى هذا التطور الحادث في فلسفة العلم والميثودولوجيا من منظور أشمل، ألا وهو مبحث الإبستمولوجيا؛ أي نظرية المعرفة بشكل عام، التي نتَّجه نحو المعرفة العلمية التجريبية بشكل خاص، بوصفها نموذجًا مثاليًّا للمعرفة الناجحة، حتى إن مصطلح الإبستمولوجيا في الثقافة الفرنسية يُوضَع مرادفًا لنظرية المعرفة العلمية وفلسفة العلوم. والإبستمولوجيا بدورها تشهد الآن ما يُسمَّى بالإبستمولوجيا الاجتماعية للعلم، هذا من حيث إن النزعة الأسسية في الإبستمولوجيا التي كانت الوضعية بشكل ما درتها يبدو أنها وصلَت هي الأخرى إلى طريق مسدود.

النزعة الأسسية Foundationalism في نظرية المعرفة هي الفكرة القائلة إن هناك بعض المبادئ الأولية يمكن تأسيسها لتكون بمنأًى عن الشك، وتتكفل بتبريرِ كلِّ ما يمكن أن نسمِّيَه معرفة، إنها أسس المعرفة. هذه الأسس عقلية خالصة، منطقية أو تجريبية أو كلتاهما معًا، يُدركها الفيلسوف أو المفكِّر كفردٍ متفرِّد، مما يعني أن المجتمع بقِيَمه وأعرافه لا يمكنه أن يتدخَّل في أيِّ تبرير للمعرفة، على الرغم من أننا نتعلم أولًا ثم نكتشف ما نحن بسبيله من معارف فقط في قلب المجتمع. حكمَت النزعة الأسسية الفلسفة الغربية الحديثة عامةً، وتحكُم الإبستمولوجيا تحديدًا منذ ديكارت أبي الفلسفة الحديثة. وبدَت الأسسية تبريرًا للمعارف التي نعتقد فيها وإثباتًا لصدقها، وعلى رأسها المعرفة العلمية. وفي تساوق زماني وموضوعي مع هذا التطور الذي شهدناه في فلسفة العلم، كان ثمة تطورٌ موازٍ في الإبستمولوجيا أدَّى هو الآخر إلى تداعي أركان النزعة الأسسية وظهور تيارات ترى أن مهمة الإبستمولوجيا ليست فقط في البحث عن الأسس المنطقية لمعارفنا، بل أيضًا في العمليات المعرفية التي تجري في أذهاننا، أو في كيفية نقْل الأشخاص للمعارف داخل الثقافات المختلفة وعبرها، أو في تأثير هذه الثقافات في العملية المعرفية.[٢٠]

وفي هذا نلاحظ قياسًا على العلاقة الوثيقة بين الإبستمولوجيا وفلسفة العلم، أن المقصود من النزعة الأسسية وما يوضع تحت بندها إنما ينتمي بشكل ما إلى النظرة لطبيعة المعرفة التجريبية والعقلانية العلمية، وهو ما يُعرف في بعض أدبيات فلسفة العلم بأنه منطق المعرفة العلمية، حيث البحث في معايير الموضوعية والعقلانية والمنهج الجيد، والمقولات الجوهرية في منطق العلم، مثل: قيم الصدق والبساطة والمواءمة التجريبية والتساوق. والذي حدث في تطور الإبستمولوجيا أن أتَت بعد تقويض أركان الأسسية، النظرة البنائية الاجتماعية Social Constructivism، التي تَعنِي إضافة القيم الثقافية والاجتماعية لتقنين العملية المعرفية، فتؤكد تعددية الأنساق المعرفية، وقيمة التعددية الثقافية Multiculturalism ودورها في الممارسة العلمية.

وقد كانت الوضعية المنطقية أهم نظرية أسسية في الإبستمولوجيا وفلسفة العلم إبَّان النصف الأول من القرن العشرين. وكما أشرنا تمسَّك الوضعيون بأن أساس معرفتنا نجده في الخبرة الحسية التي يمكن تحليلها تحليلًا صارمًا يستبعد أية عناصر مشكوك فيها أو منحازة. وقد رأينا فيما سبق معيارَ التحقق وقطب الوضعية المنطقية رودولف كارناب يحاول بناءَ لغة العلم الموحَّد، حيث حمل هامش (رقم ٢٧) إشارة إلى كتابه «التركيب المنطقي للغة The Logical Syntax of Language». وكان قد أخرج في العام ١٩٢٨ كتابه «البناء المنطقي للعالم The Logical Construction of the World»؛ حيث يقدِّم منهجًا للشرعة الوضعية؛ أي لإقامة النظريات العلمية على أساس منطقي هو معطيات الإدراك الحسي التي ترتدُّ إلى ما أسماه «جمل البروتوكول»، وهي الوحدات الأولية للأسس التجريبية؛ لأن الحديث العلمي المشروع يمكن ردُّه إلى حديث عن الخبرات الحسية والبناءات المنطقية من هذه الخبرات كما ينص مبدأ التحقق. ونلاحظ أن خصم كارناب الخصيم كارل بوبر تحدَّث هو الآخر عن «العبارات الأساسية»[٢١] التي هي المرتكزات النهائية للاختبار التجريبي، أو بمصطلحاته محاولات تكذيب النظرية.

---

[٢٠] لمزيد من التفاصيل انظر: آن كد، التعددية الثقافية كفضيلة معرفية للممارسة العلمية، في: نقض مركزية المركز، ج٢، ص٢٠٨–٢١٦.

[٢١] Karl R. Popper, Logic of Scientific Discovery, 8th impression, Hutchinson, London, 1976. p. 42 et seq.

وقارن الفصل الثاني من الباب الثالث «العبارات الأساسية»، في: فلسفة كارل بوبر، مرجع مذكور، ص٣٧٧–٤٠٠.

وتبدو النزعة الأسسية تفسيرًا لعقلانية النظريات العلمية، حيث المنهج التجريبي والمنطقي كفيلٌ بتأييد أو دَحْض الفروض والنظريات العلمية، وليس للقيم الأخلاقية والاجتماعية أن تلعب أيَّ دور في هذا.

وفي أواسط القرن العشرين واجهَت نظريات النزعة الأسسية للمعرفة التجريبية صعوباتٍ خطيرة، كشفَت عنها بضعة إسهامات في الإبستمولوجيا أهمها إسهامات كواين في مقاله الشهير «عقيدتان جازمتان للتجريبية».[٢٢] هاتان العقيدتان هما؛ أولًا: التمييز القاطع بين العبارات التحليلية والعبارات التركيبية؛ الذي يعني وجود نوعين مختلفين من الجمل، أحدهما تحليلي تكون معاني الكلمات فحسب هي التي تجعل الجملة صادقة أو كاذبة، والنوع الآخر من الجمل: تركيبي تعتمد شروط صدقه على الوقائع التجريبية. أما العقيدة الجازمة الثانية فهي الردية reductionism؛ أي الفكرة القائلة: إن النظريات العلمية كالفيزياء يمكن ردُّها إلى عبارات الملاحظة والمبادئ التي تربط بين تقارير الملاحظة وبين الكيانات النظرية أو القوانين. وهذا بالضبط جوهرُ فكرة العلم الموحد، وهو مشروع كارناب في كتابَيه المذكورَين «البناء المنطقي للعالم» (١٩٢٨)، و«التركيب المنطقي للغة» (١٩٣٤).

معنى هذا أن ثمة مُكوِّنًا من اللغة (= الأسس المنطقية) ومُكوِّنًا من الواقع (= الأسس التجريبية) يتكفَّلان بتحديد صدْقِ الجمل جميعها، ويكون المكون الواقعي صفريًّا في الجمل التحليلية. وما فعله كواين أنه قد بيَّن عدمَ وجود طريقة دقيقة لرسم الخط الفاصل بينهما. وبالتالي خلص إلى أن التمييز بين التحليلي والتركيبي في الجمل مقولة ميتافيزيقية اعتقادية.

أما عن العقيدة الجازمة الثانية؛ أي الردية، فإن كواين يقدِّم لنقدها أطروحة يتشارك فيها مع بيير دوهيم P. M. Duhem (١٨٦١–١٩١٦) الذي سبقه في طَرْحها، تُعرَف باسم أطروحة دوهيم-كواين Duhem–Quine Thesis، وتعني نظرةً كلية لدلالة الخبرة التجريبية، وخلاصتها: أنَّ أيَّ اختبار أو حكم على قضية لا يخص القضية بمفردها، بل ينطبق على النسق الذي تنتمي إليه القضية بأَسْره، ولا تؤخذ دلالة التجربة من الجملة

[٢٢] W. V. O. Quine, Two Dogmas of Empiricism, In: From a Logical Point of View. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

صدر هذا المقال الهام أول مرة العام ١٩٥٣، ثم توالَى ظهورُه في طبعات مختلفة.

أو القضية أو الحد، بل من الخبرة ككل، بالتالي لا تنفرد الملاءَمة التجريبية بفصل القول في صدْق النظرية المطروحة للاختبار. يوضح كواين أن تَيْنك العقيدتَين الجازمتَين مترابطتان ومتطابقتان في جذورهما؛ لأن كلتيهما تعتمد على أن صدْقَ العبارة بجملته يقبل التحليل إلى مكون واقعي ومكون لغوي. ولكن في ضوء هذه النظرة الكلية لا تأتينا المعطيات الحسية كمادة خام، بل تأتي محمَّلة بالنظريات والفرضيات. إن تفسير المعطيات على أنها بينة في صالح أو ضد نظرية معينة تتدخل فيه بعض الفرضيات الكائنة في خلفيات الممارسة العلمية. وتفسير الخبرة بشكل عام يتأتَّى في ضوء النسق المعرفي المعمول به ككل. وعلى هذا، لا خبرة منفردة تقدِّم في حدِّ ذاتها تقريرًا ضد نظرية أو في صالحها من دونِ كلِّ أنماط الفرضيات في خلفياتنا، التي تتضمن القِيَم، بعضُها قِيَم نظرية مثل البساطة والتساوق يتمسك بها العلماء عن وعيٍ يزيد أو يقل، وبعضها قِيَم تتوارَى عن أعين العلماء.

هكذا لم تُعدَّ الأسسية كافية للإحاطة بالمعرفة العلمية وكيفية تشكيلها وتبريرها، ولا بد أن تتكامل معها مقاربات أخرى، تهتمُّ بها فلسفة العلم بعد-الوضعية، تُحيط بتلك الخلفيات وما تضمُّه من قِيَم وفرضيات شكَّلَتها الثقافة وتساعد العلماء في تحديدِ طُرُقِ جمْعِهم وتأويلهم الدليلَ وتقويم النظريات فتساهم في تحديد النشاط المعرفي. وتحاول الإبستمولوجيا بعد-الأسسية، ومن أبرز مذاهبها البنائية الاجتماعية، أن تبرِّرَ الثقة في ذلك كمصدر للمعرفة. ترى البنائية الاجتماعية أن المعرفة في جوهرها بناءٌ اجتماعي؛ لأن إنتاج المعرفة محكومٌ بمحكات اجتماعية لها ما يُبرِّرُها داخل المجتمع العلمي أو مجتمع العارفين، وقد لا يمكن تبريرُها خارجه، وبالتالي المعرفة نسبوية؛ أي بالنسبة للمجتمع الذي أُنتجت وأُجيزت فيه. والمعرفة العلمية أيضًا هكذا؛ أي بالنسبة لمعتقدات المجتمع العلمي، التي هي بدورها متأثرة بالمجتمع الأوسع.[٢٣] العلم محكوم بمحكات المجتمع

---

[٢٣] المصدر السابق، ص٢١٧. وانظر:

Helen Longino, Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry. Princeton: Princeton University Press. 1990.

وتؤكد لنجينو (في ص١٨٧ من كتابها هذا) أن الطريق لا يمرُّ من الحجة إلى القضية المثبتة مقتصرًا على هذا اقتصارًا، بل هناك عوامل في الخلفية، وأن الخاصة الاجتماعية للمعرفة العلمية تكفل لها الموضوعية. وتأكيدًا لتكامل العقلاني والاجتماعي في تفسير طبيعة العلم والمعرفة العلمية، أخرجت فيما بعد كتابها:

The Fate of Knowledge, Princeton: Princeton University Press. 2002.

العلمي أو نموذجه الإرشادي، فلا يكون الحكم على النظرية العلمية إلا بالنسبة لإطارها وعصرها ونموذجه. وتلك هي النسبوية التي أكَّدها فييرآبند في فلسفته للعلم. لا تتخلى هذه الاتجاهات عن مطلب الموضوعية، على أن الموضوعية الحقيقية — أو «الموضوعية القوية»[٢٤] بتعبير ساندرا هاردنج — تقتضي أن نأخذ بعين الاعتبار العوامل التاريخية والمجتمعية والحضارية والتعددية الثقافية بما تحمله من قِيَم. «إن التحرُّرَ من القِيَم لا يجعل العلم موضوعيًّا أبدًا، بل كلما كان العلمُ محمَّلًا بالقِيَم، كلما كان أكثرَ موضوعية.»[٢٥]

لقد انتهى العصر الوضعي والنموذج الغربي الأوحد الذي هو بحذافيره مطلقُ العقل العلمي. ومع هذا لا يزال البعضُ منَّا غارقين فيه حتى الثمالة، لا باعتباره مناهج بحثية قابلة للمراجعة والتطوير، بل باعتباره مسلَّمات العقل العلمي، افتتانًا بالتجربة الرائعة للحداثة الغربية حتى رأوها حلًّا جاهزًا غير آبهين بخصوصياتها، ولا بما أسفرَت عنه موجات مراجعاتها من زعزعة المادي والعلماني واللاقيمي، والخروج إلى فضاء التعددية الثقافية وتعدُّد المنظورات والتوجهات النظرية. فهل تُفيد إشارة حسن حنفي البارعة إلى أن صاعد الأندلسي في «طبقات الأمم» وأيضًا ابن مسكويه في «تجارب الأمم» حرصًا على التعددية وإعطاءِ كلِّ شعب حقَّه والاعتراف بدوره في الحضارة البشرية العامة دونما استثناء أو أثرة،[٢٦] أو إعلان منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونيسكو) في مؤتمرها المنعقد بتاريخ ٤ نوفمبر ١٩٦٦، الذي تنصُّ مادتُه الأولى على أن «لكل ثقافة

وقارن:

Miriam Solomon, Social Empiricism, Bradford Books, Massachusetts, 2001.

وهي تؤكد الأطروحة نفسها من زاوية مختلفة، وفي ص١٤٣–١٤٤ تناقش لنجينو.

[٢٤] اهتمَّت هاردنج بتقديم مفهوم «الموضوعية القوية» التي تأخذ في اعتبارها دورَ الذات العارفة، وأيضًا وضع الأقليات والمهمشين، وذلك وعالجته في أكثر من موضوع في كتاباتها الغزيرة خصوصًا فصل بعنوان «استعادة مصادر معرفية: الموضوعية القوية»، في المرجع المذكور: Sandra Harding, Is Science Multicultural?, pp. 124–145. قارن: Richard Bernstein, Beyond Objectivism and Relativism, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1983.

[٢٥] Sandra Harding, The Science Question in Feminism, Cornell University Press, Ithaca & London, 1986. p. 27.

[٢٦] د. حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٠، المجلد الأول، الجزء الأول، ص٢٧.

كرامة وقيمة يجب احترامها والمحافظة عليها، ومن حقِّ كلِّ شعب ومن واجبه أن ينمِّيَ ثقافته، وأن جميع الثقافات بما فيها من تنوُّع وخصب، وبما بينها من تبايُن وتأثير متبادل، تُشكِّل جزءًا من التراث الذي يشترك في ملكيته البشرُ جميعًا؟!»

وعلى أية حال، الذي يعنينا الآن أن أسفرَت العناية الفلسفية بمنطق التقدم العلمي، وبدفعه عن الترحيب بالتعددية المنهجية والنماذج القياسية الإرشادية المتتابعة والمتقابلة والمتحاورة. فهل نواصل الركون والسكون والتواني عن الإسهام في هذا المعمعان الظافر، أم تشرَئِبُّ أنظارُنا صوبَ إسهام ثقافتنا في فاعلية علمية خلَّاقة ومنتجة في إطار نموذج إرشادي علمي يَنبُع من معالم في واقعنا الثقافي؛ أي ينبُع من منهجية إسلامية؟ وما هي ممكنات هذا الطرح؟

الفصل الثاني

المنهجية العلمية في الإطار الإسلامي

الفحوى والدور

ننشد مجتمعًا فعَّالًا من العلماء، عساه أن يكون قادرًا على الانتقال بمشاركاتنا العلمية من الاقتصار على استهلاكِ العلم ونقْلِه إلى إنتاج العلم والإبداع فيه. فليس المقصود أن يرتهنَ الفعل المعرفي بالموقع الإسلامي والعقائد الإسلامية، بل المقصود تفعيلهما للانطلاق وتحقيق العالمية والإنجاز، والتشارك مع الآخرين الفاعلين في ملحمة التقدم العلمي.

من ناحية تشتبك قضية توطين المنهجية العلمية بالإسلام من حيث هو واقع أنثروبولوجي معيش، ودائرة حضارية لها موقعها الذي يتوسط خريطة العالم الثقافية، ومن الناحية الأخرى اختلف الإسلام عن الأديان الأخرى في أن جوهره ليس عقائدَ لاهوتية مفارقة، بل منظومة قيمية وهوية فاعلة تميَّزت بتأثير حاسم في محيطها الحضاري. فلم يكن عقيدة دينية فحسب بل أيضًا حضارة وثقافة توالَت قدمًا في صيرورة التاريخ نحو الصعود والتألق المشهود، ثم الهبوط الذي بدأ بغزو التتار لحاضرة الدولة الإسلامية بغداد، وتوالَت أشكالٌ شتى من الغزو والاستلاب، وبلغ نموذجها المعرفي والحضاري هرمًا وشيخوخة، وقبع في أغوار التاريخ منذ القرن الثاني عشر الميلادي. ويتجلَّى العزم للعود إلى مدارج الصعود. وفي سياق هذا العزم، ومن أجل تمكينه وتوجيهه وتفعيله يتقدم الوعي المنهجي وحديث المنهجية العلمية الخاصة بالإطار الإسلامي.

المنهجية من المداخل الإسلامية، بالمفهوم الشامل للمنهجية، تحمل فلسفة كامنة وراء الفكر العلمي المنتج والبحوث العلمية، أو ما قبل مناهجها، مثلما تمتلك قِيَمًا وعناصر موجهة للبحث العلمي في حضارتنا، ومساهمة في تحديد غاياته. ويُناط بها دور رأْب

الصَّدْع بين الأصالة والمعاصرة، بين التراث والحداثة، بين الماضي والمستقبل، بين الإنساني والطبيعي، بين القيمي والعقلي، بين الدين والعلم. إنها سبيل لتوطين الظاهرة العلمية وتأطيرها ومأسستها في العالم الإسلامي تحديدًا، تستطيع استقطاب عناصر جوهرية تداركَتها فلسفة العلم في تطوراتها التي أشرنا إليها؛ أي تستقطب عناصر ثقافة المجتمع وقِيَمه وسمات رؤيته الحضارية والكونية، فتحمل عناصر تميُّزِه وخصوصيته، ومرتكزه العقائدي ورصيده الإيماني.

ولئن كانت مهمة العلم هي «قراءة كتاب الطبيعة»، وكان التسليم بالكتاب المنزل، القرآن الكريم، هو المعلم المميز للعالم الإسلامي من حيث هو إسلامي، فإنه يمكن اعتبار القراءَتين: قراءة كتاب الطبيعة وقراءة الكتاب المنزل، منطلق المنهجية الإسلامية، مقابل القراءة الواحدة التي هي منطلق المنهجية الغربية، ومَعلم الحضارة الغربية.

أدَّت سيادة الكتاب المقدس على أجواء أوروبا القروسطية إلى تنحية الطبيعة وتنحية البحث فيها. وكانت الحداثة الأوروبية قطيعة مع الكتاب المقدس وإقصائه تمامًا عن النضال العقلي والمعرفي فيما سُمِّيَ بالعلمانية، واستبدال الطبيعة به كمصدر للمعرفة.[١] ربما كان الكتاب المقدس بعقائده اللاهوتية المسيحية المجافية للطبيعة، والتي ترى الطبيعة مصدرَ الإثم والدنس والخطيئة، وربما كانت غربة الدين عن الغرب أصلًا، حتى رآه البعض منهم فكرًا مستوردًا — إن جاز التعبير — فكانت العصور القروسطية الدينية المظلمة فاصلًا غريبًا ومغتربًا في تاريخ الثقافة الغربية. أيًّا كان التفسير، يشهد تاريخ العقل الغربي على أن بنية الحضارة الغربية وطبيعة كتابها المقدس جعلَاها دائمًا بإزاء خيار استبعادي: إما ... أو ... إما قراءة الكتاب المقدس، وإما قراءة كتاب الطبيعة، الواحدة منهما تستبعد الأخرى. فكان الانتقال من قراءة لكتاب واحد: الكتاب المقدس،

---

[١] هذه أطروحة معروفة وتواتَرَ الحديث فيها كثيرًا، ومع هذا يمكن الرجوع إلى مزيد من التفاصيل، مثلًا، في:

- R. G. Collingwood, The Idea of Nature, Clarendon Press, Oxford, 1945.
- E. A. Burtt, The Metaphysical Foundations of Modern Science, Routledge & Kegan Paul, London, 1980.

وأيضًا: فرانكلين ل. باومر، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث: الاتصال والتغير في الأفكار، الجزء الأول (القرن السابع عشر)، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨.

إلى قراءة لكتاب واحد: الطبيعة، هو عنوان الحضارة الغربية وعنوان الحداثة والعصر الحديث. الجمع بين القراءَتين هنالك مستحيل منطقيًّا، أو على الأقل لم يحدث. ثمة صراعٌ بين القراءَتين، تفوز واحدة وتستبعد الأخرى.

في قصة نجاح العلم الغربي، التي بدأت في إيطاليا ثم انتقلت إلى غرب أوروبا ووسطها، وبلغت درجة مبهرة من النضج والاكتمال مع نظرية نيوتن وما تلاها، لم يكن العلم الحديث في بداياته الأوروبية يتفتح كالزهر، بل كان ينبجس كالدم، ومعلوم تمامًا تفاصيل الصراع الدامي بينه وبين السلطة المعرفية. وكانت آنذاك لا تزال في يد رجال الكنيسة بكهنوتهم الثقيل الذي لا تعرفه الحضارة الإسلامية. وعلى مشارف العصر الحديث اشتعلت في أوروبا المواجهات الدامية بين رجال العلم ورجال الكنيسة ذوي السلطة المعرفية آنذاك، ولكي يستطيع رجال العلم احتلال مواقع معرفية والاستقلال بنشاطهم، أصرَّ العلماء على أنهم هم الآخرون أقدر البشر طرًّا على قراءة كتاب آخر لا يقل عن الأناجيل عظمة، ولا دلالة على قدرة الرب وبديع صنعه، إنه كتاب الطبيعة المجيد. وأصبح تعبير «قراءة كتاب الطبيعة المجيد» شائعًا في تلك المرحلة للدلالة على نشاط العلماء، خصوصًا بعد أن استعمله جاليليو (١٥٦٤–١٦٤٢) قائلًا: إنه مكتوب بلغة الرياضيات، وهذه فكرة فيثاغورية أفلاطونية قديمة، لكنها مع جاليليو أصبحت أساس علم طبيعي ناضج وواعد. استطاع العلماء في النهاية الاستقلال عن الكنيسة وعن قراءة الكتاب المقدس، وانتزاع السلطة المعرفية تمامًا من يد الكهنوت الكنسي. ووصل الإقصاء للبُعْد الديني ولدور الكتاب المقدس إلى غايته، والقطيعة النهائية معه بمجيء عصر التنوير. إنه استبدال كتاب بكتاب وقراءة بقراءة، اكتفاء بقراءة واحدة ووحيدة.

وفي مقابل هذه التفاضلية نجد فاتحة المنهجية المعاصرة من المداخل الإسلامية تكاملية، فهي الجمع بين القراءَتين، قراءة الكتاب المنزل وقراءة كتاب الطبيعة. إن القرآن لا يجافي الطبيعة، وليس من الضروري المصادرة على تنحيته، ولا تُطرح في العالم الإسلامي مفاضلة بين الطرفَين أو بين الكتابَين أو بين القراءَتين. وفي مرحلتنا الراهنة بشكل عام، حيث أصبحت آليات القراءة والفهم والتأويل من أعقد وأخصب المهام التي يقوم بها العقل البشري، سيطرح الجمع بين القراءَتين قواعده وإشكاليته وآلياته، ومن أصوله: «أن نقرأ الجزئي ضمن الكلي، أو نحوِّل الكلي إلى إجرائي، أو نسكن الإجرائي في الكلي.»[٢] وسواها

---

[٢] د. سيف الدين عبد الفتاح، المنهجية وأدواتها من منظور إسلامي، في: المنهجية الإسلامية، الجزء الثاني، م. س، ص٦٣٩–٧٤٧، ص٦٤٦.

من آليات يُسفر عنها النظر وتتطور بفعل الممارسة. وكما يقول عبد الحميد أبو سليمان: لم يكن القرآن الحكيم خطابَ خوارق وإعجازات بقدر ما هو خطابُ كتاب وقراءة، وتفكُّر وتدبر، وخطاب عقل وحجة وإقناع وهداية، بعبارة أخرى: هو خطاب رؤية كونية وحضارية مواتية تمامًا لانبثاقِ منهاج ومنهجية، خليقة بتوليدِ فكرٍ إسلامي واقعي علمي، وبحث منجز فعَّال في مختلف المجالات. وهكذا يكون الذكر والفرقان والهدى.[٣]

القرآن بيانٌ وخطاب. البيان يحمل رسالة، لكنها تأتَّت في سياق خطابي. الخطاب فاعلية مستمرة، تواصل وديمومة، تستدعي استجابة من المخاطَب. وكما تؤكِّد منى أبو الفضل، من الضروري استحضار حيوية الخطاب القرآني التي تأتَّت بأساليب عديدة من قبيل استخدام صيغة المضارع وأساليب النداء، وهو قوة فاعلة في واقع المدركات المعاصرة التي تتفاوت في هذا من حيث تتفاوت القدرة على استيعاب أبعاد النظرة الكلية، وذو أبعاد توجيهية اعتقادية وعملية، فيمكن لهذا المصدر المُنشئ «أن يكون له دلالات عملية ونحن نترسم خُطَى منهجية بديلة».[٤] بقراءة القرآن الكريم في كليَّتِه، وبالتأكيد على الصيرورة والتفاعل والمنطق التاريخي للمتغيرات، نستطيع أن ندخل إلى قراءة الكتاب المنزل أو الوحي المسطور بمنهجية واضحة، ويخرج منها إلى منهجية أوضح لقراءة الوحي المنظور؛ أي العالم الذي نحيَا فيه ونريده موضوعًا للبحث والعلم والمعرفة، نشدانًا للتقدم والتمكين في الأرض. ولا شيءَ يلزمنا بشريعة الغرب التي تحكم بإقصاء العوامل الدينية اكتفاءً بقراءة واحدة. الإطار الإسلامي يحمل إيجابيات يمكن تفعيلها.

وننتقل إلى المرتكز الإسلامي الأول وهو عقيدة التوحيد: وحدة الخالق ووحدة الخلق ووحدة المعرفة. إن التوحيد دعامة الإسلام الكبرى التي يقوم عليها الدين، كأصل وكفروع، ككل وكأجزاء.

---

[٣] تجدر الإشارة إلى أن عبد الحميد أبو سليمان برفقة طه جابر العلواني وإسماعيل الفاروقي، من مؤسِّسي المعهد العالمي للفكر الإسلامي في فرجينيا، وفروعه العديدة في العواصم المختلفة. وهنا نجد قضيةَ القراءتَين من الناحية المعرفية، هي القضية الأم التي يجدون بشأنها، لا سيما من ناحية العناية البالغة بقضية المنهجية التي أخرجوا فيها حصادًا طيبًا ووافرًا شَهِد إنجازاتٍ علميةً رصينة حقًّا، أضاءَت الطريق، من قبيل المرجع المذكور في الهامش السابق «المنهجية الإسلامية»، وسواه.

[٤] د. منى أبو الفضل، ود. طه جابر العلواني، نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهجية وتاريخية، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٩، ص٨٦.

لقد انطلقَت المنهجية الغربية الوضعية، منهجية القراءة الوحيدة لكتاب الطبيعة فقط، من مبدأ ميتافيزيقي عميق وضروري لكي يكون العلم ممكنًا، مفادُه أن هذا الكون الذي نحيَا فيه — عالم الشهادة بالتعبير الإسلامي — ليس كايوس Chaos، بل هو كوزموس Cosmos؛ أي ليس هاوية من الفوضى والعماء، بل هو عالم منتظم مطرد؛ وبالتالي قابل للفهم العلمي. ولو لم يكن الكون كوزموس لَمَا كان قابلًا لممارسة البحث العلمي ومحاولة الوصول إلى نسق القوانين الحاكمة إياه، بل لَمَا كان قابلًا لممارسة تجربة الحياة أصلًا. تُسلِّم المنهجية الغربية بهذا المبدأ كمبدأ ميتافيزيقي أو أنطولوجي فقط لا علاقة له بالقِيَم أو المعايير. وتوطن هذا الفصل بين المعرفي والقِيَمي في الغرب بفعل العقيدة المسيحية التي حكمت إطاره الثقافي في العصر الوسيط، لتحمل القيم على أساس من الخوارق ومناقضة القانون الطبيعي، فضلًا عن اعتبار عالم الطبيعة هو عالم السقوط والخطيئة. عضَّد هذا من وضع المنظور الديني كمضاد للمنظور العلمي، واستقراء الطبيعة كطريق مناوئ لطريق قراءة الكتاب المقدس.

فكان أن قام العلم الطبيعي في العالم الغربي على أساس تنحية الكتاب المقدس جانبًا، والاقتصار على قراءة كتاب الطبيعة فقط. والخلاصة: أن انطلقت إمكانية العلم في المنهجية الغربية من مبدأ ميتافيزيقي: العالم كوزموس، وهو مبدأ أنطولوجي خالص مجرد من القيم والمعايير، فكان الخلل الذي تحاول فلسفة العلوم الراهنة تجاوره حين تُعنى بالإطار الثقافي للظاهرة العلمية، وبأخلاقيات العلم وقِيَمه، إلى آخر ما ذكرناه.

التوحيد كمرتكز منهجي يختصر الطريق ويأتينا بالحسنَين، فهو مبدأ نظامية الكون، ومبدأ الأخلاقيات معًا. وليس هذا خلط بين الطبيعي واللاهوتي بقدر ما هو ربط — أصبح منشودًا الآن — بين المعرفي والقيمي. إن التوحيد يصادر قبلًا على أن الكونَ منظومةٌ ونسَق ونظام، محكوم بسنن أو قوانين. الطبيعة في الإسلام ليست مقترنةً بالسقوط والخطيئة، بل هي «العالَم»؛ أي العلامة الدالة على وجود الله. كان المتكلمون هم أول مَنِ استخدم لفظة «العالَم» من أجل هذا الغرض، ولا غروَ فعلم الكلام هو علم التوحيد. «إنما سُمي (العَلَم) عَلَمًا؛ لأنه علامة منصوبة على وجود صاحب العلم. فكذلك (العَالَم) بجواهره وأعراضه، وأجزائه وأبعاضه، دلالة دالة على وجود الرب سبحانه وتعالى.»[٥] كلمة «عالَم»

[٥] أمين الخولي (مُعد)، معجم ألفاظ القرآن الكريم، الجزء الرابع، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٦٨، ص٢٤٠–٢٤١.

مشتقة أصلًا من العلَم والعلامة، وفي أصلها اللغوي البعيد من الحسي: العُلام؛ أي الحِنَّاء لما يترك من أثر باللون. والعلامة ما تترك في الشيء مما يُعرف به. ومن هذا العَلَم: لما يُعرف به الشيء أو الشخص، كعَلَم الطريق، وعَلَم الجيش (الراية)، وسُميَ الجبل علَمًا لذلك. ومنه: علمت الشيء؛ أي عرفت علامته وما يميزه، ونقيضه الجهل. وتكون بعد ذلك المعاني الخاصة والاصطلاحية للعلم. ولم تَرِد لفظة العالم في القرآن الكريم أبدًا. وردَت فقط في صيغة الجمع: العالمين — ربما على سبيل التأكيد — ثلاثًا وسبعين مرة. هذا غير العالِمين، (بكسر اللام)، من العلم بالشيء، التي وردت ثلاث مرات.[٦] وردت مشتقات الجذر «علم» في أكثر من سبعمائة وخمسين آية. وها هي نفحة كلامية تكشف عن عبقرية اللغة العربية، حيث العلم والعالم مردودان لنفس الأصل اللغوي، ومن المرتكز التوحيدي يمكن أن تعمل المنهجية الإسلامية على استثمارها لتوطين المنهج العلمي التجريبي في عالمنا. علم الكلام هو علم العقائد وعلم التوحيد، دفعت قراءته للكتاب المنزل إلى النظر في كتاب الطبيعة ووضع عنوان لهذا الكتاب هو «العالم». إنه التأكيد على أن الحضارة الإسلامية هي حضارة القراءَتين: القرآن والعالم الطبيعي، في مقابل الحضارة الغربية حضارة القراءة الواحدة والمفاضلة بين طرفَين يستبعد إحداهما الآخر.

التوحيد مبدأ يُضفي على الكون نظاميته التي تجعل العلم التجريبي ممكنًا، وتجعل إعمال العقل أمرًا واعدًا. يؤدي الإيمان بوحدانية الله واتساق وشمول واستمرار القانون الطبيعي إلى إمكانية العلم.

ليس التوحيد مبدأً ميتافيزيقيًّا فحسب يضفي على الكون نظاميته، بل هو أيضًا وقبلًا مبدأ قِيَمي يُضفي على البحث العلمي — وعلى سواه — أخلاقيات ومعايير. وحين يُضفي التوحيد على الكون نظاميته، يحدد للمسلم ماهيته ودوره وقِيَمه، وشبكة العلاقات مع الكون والحياة والزمان.

لعل التوحيد في جوهره هو الإيمان الخالص، على أن آيات القرآن الكريم ترتبط ربطًا عبقريًّا بين الإيمان والعمل، ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ (البينة: ٧)، ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ﴾ (فصلت: ٨)، ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ

[٦] المرجع السابق، ص٢٤٨، ٢٤٥. وراجع: يمنى طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل، ط٣، دار رؤية، ٢٠١٠. ص٧٨–٧٩.

الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ (العصر: ١–٣). إن العمل ثمرةٌ لعقيدة التوحيد، وليكن على رأسه العمل المعرفي أو الجهاد في البحث العلمي.

وفي هذا الإطار الإسلامي يحقُّ اعتبار مفهوم التوحيد بمثابة النواة التي تنتظم حولها سائر المفاهيم الأخرى في منظومة المفاهيم والقِيَم الإسلامية المنهجية. تستتبع عقيدة التوحيد الضوابط والموجهات التي يمكن اعتبارها مقاصد المنهجية الإسلامية، وفي مقدمتها الاستخلاف والتزكية والعمران ... تقوم بين أطرافها علاقات تبادلية، وتحمل جميعُها طابعَ الإسلام ذاته من حيث هو دين الفطرة والبداهة. وإذا كان التوحيد في جوهره هو الرؤية الإسلامية للوجود وللإله المدبِّر للكون، فإن هذه القِيَم الثلاث إطار الرؤية الإسلامية للإنسان ودوره في هذا الكون؛ فتُمثِّل جميعها إطارًا نسقيًّا لمنظومة من القِيَم كفيلة بتوجيه الجهد العقلي المسلم، وترشيد البحث العلمي من حيث هو عمل وفاعلية إنسانية منتجة، إنها «منظومة مقاصدية كاملة يمكن الاستناد إليها لتصحيح مسار العلوم النقلية، إضافة إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتسديد مسيرة العلوم الطبيعية باتجاه الغائية والقيم والمقاصد؛ لتحقيق غاية الحق من الخَلْق، والنأي بها عن العدمية والعبثية.»[٧]

الاستخلاف يعني قدرة الإنسان على التصرف في عالمه الدنيوي،[٨] وما يستتبعه هذا من مسئولية حمل أمانة التصرف، وهي مسئولية تقتضي العدل والاعتدال، وتجعل الإنسان فردًا ومجتمعًا وجنسًا يتمتع بالروح وبالضمير الإنساني وبالنفس اللوامة، وبنزعة طلب العلم وطلب المعرفة. الاستخلاف طبعٌ وإرادة تحمل تكريمًا للإنسان، وهو جوهر الحياة الإنسانية وغايتها في العمل الخيِّر وفي الإبداع وفي الإعمار.[٩] إن الاستخلاف هو الحضارة،

[٧] د. منى أبو الفضل ود. طه جابر العلواني، نحو إعادة بناء علوم الأمة، ص١٨.

[٨] من أجل قيمة الاستخلاف وتفعيلها بأبعادها، أنشأت الجامعة الإسلامية بماليزيا معهد أبحاث «خليفة» أو الاستخلاف، من إصداراته هذا الكتاب الصغير المتَّسم بالبساطة والعمق والعذوبة، وكان في أصله محاضرة أُلقيت على المتدربين:

Prof. Dr. Muhammad al'Mahdi, On Being Khalifah of Allah, Khalifah Serious No. 2, "Toward a fully and Truly Islamic World", The Khalifa Institute, Kuala Lampur, 2004.

[٩] د. عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الحضارية الكونية الإسلامية، في: المنهجية الإسلامية، ج١، م. س، ص٢١٢–٢١٣.

هو الوعي والحضور الإعماري، مرتكز مسئولية الإنسان ودوره في هذا الوجود، ومنزلة للإنسان تحديدًا لوضعه في المنظومة الكونية الشاملة، تجعله أرقى الكائنات؛ لأنه وحده المستخلف، يتميز عنها جميعًا بالعقل والعلم والنشاط المعرفي وبناء الحضارة الإنسانية.

والاستخلاف في النهاية يعني أداء الأمانة المنوطة بالإنسان، والقيام بواجب العمران. والعمران بدوره لا يعدو أن يكون توظيف الطاقات في إعمار الأرض والارتقاء بحياة البشر وإثرائها وإعلاء شأن حضارة الإنسان، باختصار تزكيتها، من حيث إن التزكية هي التطهير والترقية والتنمية للنفس وللواقع وللعلاقات الاجتماعية، وهذا هدف العمران ووسيلته. ولا يعدو أن يكون تطويرًا للهدف المجمع عليه من كل الأطراف، شرقية وغربية، إسلامية وغير إسلامية؛ أي التنمية. والتنمية في هذا المنظور الإسلامي التكاملي تغدو أكثر من مجرد تصاعد في الأرقام والمعدلات. ولا بد أن نهدف إلى التوظيف المنهاجي لقيمة التزكية، مما يجعلها ضوابط موجَّهة لمسالك الباحثين والدارسين، وهذا يحول دون أن تظلَّ مسألة مشاعر إيمانية فردية، بل تغدو عنصرًا فعالًا يتدخل في خطة العمل، في منظومة المنهج؛ لكي يوظف الباحث «طاقاته العلمية والعملية في إعمار الأرض، وترقية الحياة البشرية عليها، وهو بذلك يحقق مقصد التزكية: تطهيرًا وتنمية.»[١٠] مما يبدو بمثابة هدف مثالي للبحث العلمي.

والخلاصة: أن التوحيد منطلق قيم منهجية لتقويم جهود البحث العلمي والعطاء العقلي للأمة الإسلامية، والهدف المرتجَى من هذا جميعه، من حيث إن العالِم إمامٌ من أئمة أداء أمانة الاستخلاف، والاضطلاع بمهام عمران الأرض وصون قيمة الحياة فيها، أو بالأحرى تزكيتها. وبهذه المنظومة القيمية تتمايز المنهجية الإسلامية عن سواها من منهجيات علمية.

---

[١٠] انظر: فتحي حسن ملكاوي، التزكية في منظومة القيم الحاكمة، في: مجلة المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، العدد ٥٧، ٢٠٠٩م/١٤٣٠هـ. ص٥-١٢.

الفصل الثالث

توطين المنهج ... توطين العلم

في كل المتغيرات يظل المنهج آية وغاية، آية العلم والعلم آيته. فما خطب المنهج ذاته؟ أجل، لا بد من إرهاف السمع للدرس الغربي الثمين في مضمار المنهج العلمي الحديث واستيعابه جيدًا، وطبعًا استيعاب حصائله من قوانين ونظريات علمية في التخصصِ المعنيِّ، ومن البديهي أن هذا عمادُ أيِّ نموذج إرشادي علمي. ولكن لكي يكون النموذج الذي يستوعب هذه الحصائل المعاصرة إسلاميًّا كفيلًا بتوطين العلم في العالم الإسلامي، نطرح السؤال: هل المنهج ذاته أصلًا غريبٌ عنَّا وسلعة مستوردة من الغرب، أم أن الأمر يتطلب تطويرًا وتنمية لممكنات متوطنة، مطروحة وماثلة؟

ولكي نرجح البديل الثاني نطرح حجيته عن طريق تفصيل مفهوم المنهج ووضعه في الثقافة الإسلامية. وأولَى دعوانا أن «المنهج» لفظٌ قرآني ومصطلح تراثي، وهذا ما يمكن تفعيله في توطين المنهجية العلمية تحديدًا.

«المنهج» في اللغة العربية هو الطريق الواضح المستقيم الذي يُفضي بصحيح السير فيه إلى غاية مقصودة،[١] بسهولة ويسر. ومن هذا الأصل جرى استعمال لفظة المنهج لتعني بوجه عام «وسيلة محددة توصل إلى غاية معينة».[٢] نهج نهجًا اتخذ منهاجًا أو

---

[١] د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٣. ص٢١. ولمزيد من التفاصيل انظر: يمنى طريف الخولي، محاضرات في منهج العلم، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٣، ص١٨ وما بعدها. وقارن: يمنى طريف الخولي، مفهوم المنهج، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٥.

[٢] مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٧٩. ص١٩٥.

طريقًا للوصول إلى غاية.[٣] ومن عبقرية اللغة العربية نجد اللفظة «نَهَجَ»؛ أي تلاحقَت أنفاسُه من سرعة الحركة لوضوح الطريق ويُسْره (ومن هذا الأصل تستعمل اللفظة أيضًا على عمومها، فيقال: نهج من السمنة، أو من سواها). هكذا تتضمن أصول اللفظة: الإسراع في السير في الطريق لوضوحه، أو في إنجاز العمل لوضوح طريقته. ويأتي أصل هذه الألفاظ لغةً من الجذر نَهَجَ وأَنْهَجَ، ونهج الطريق نهوجًا بمعنى وضح واستبان وصار نهجًا واضحًا بيِّنًا، ونهجته وأنهجته أوضحته، وأيضًا سلكته. الطرق الناهجة هي الطرق الواضحة. النهج والمنهج: الطريق المستقيم، والمنهاج: الطريق المستمر.[٤]

وفي القرآن الكريم: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨). ولما كان المنهج هو الطريق والطريقة، فإنه بهذا أكثر ظهورًا؛ إذ ورد في القرآن الكريم لفظُ الطريق والطريقة، وأيضًا السبيل والصراط عشرات المرات. «والمؤمنون يدعون الله أن يهديَهم الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم عليهم فاهتدوا إلى الطريق، غير المغضوب عليهم، الذين عرفوا الطريق وتنكَّبوه، ولا الضالين الذين ضلوا وتاهوا فلم يعرفوا الطريق.»[٥] الضلال يحمل الزَّلل المنطقي والزَّلل الأخلاقي معًا، ربطًا بين المعرفي والقيمي.

و«السُّنة» أيضًا لفظٌ قرآني تبوَّأ موقعًا فريدًا في الدين الإسلامي وفي التراث لارتباطه بالطريق النبوي، وهو الآخر يعني في أصله اللغوي الطريق، والسنن هي الطرائق، وهي مصدر التجربة والعبرة، وبالتالي يقترب في دلالاته من لفظة المنهاج. والخلاصة: أن ثمة دلالاتٍ مشتركةً في ألفاظ المنهج والمنهاج والطريق والسبيل والصراط والسنة.[٦] جميعها تُشير إلى طريق مستقيم واضح ميسَّر لسعي الإنسان ليبلغ به غاية مقصودة تقع في مستويات مختلفة تبعًا للمقاصد المختلفة ومساعي الإنسان الشتى نحو الغاية النهائية وهي حسن المآل، في الدنيا وفي الآخرة. وتظل «قيمة المنهاج هي اتخاذه طريقًا إلى المقصد، والحركة في اتجاه ذلك المقصد.»[٧]

---

[٣] د. منى أبو الفضل ود. طه جابر العلواني، نحو إعادة بناء علوم الأمة، م. س، ص٦٩.

[٤] د. فتحي ملكاوي، المنهاج والمنهجية، م. س، ص٣٥–٣٦.

[٥] د. فتحي ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن-فرجينيا، ٢٠١١، ص٦٩.

[٦] نفسه، ص٦٩–٧٠.

[٧] نفسه، ص٧١.

وفضلًا عن هذا يحفل القرآن، كما أشار طه جابر العلواني، بألفاظ منهجية في المقام الأول، لا تنفصل عن نمط ومهام وسبل التفكير العلمي المنتج، من قبيل: التعقل، التفكر، التفقه، التبصر، الاعتبار، التدبر، النظر، التذكر ... ولكن مقصدنا الآن لفظة «المنهج» تحديدًا وتعيينًا.

إن المنهج هو الطريق والطريقة، الأسلوب والوتيرة، الديدن والسبيل، المسار والشرعة، الطبع والناموس ... وفي تطوراته اللاحقة صار يُراد به تجسيد أسلوب للتفكير السديد منظم ومثمر، ملتزم بالانتقال من المشكلة إلى حلِّها، ومن مقدمات البحث إلى غايته. وبات «منهج البحث» هو الاستعمال الأكثر للفظة المنهج في سياق اللغة التداولية المعاصرة في خطابها المعرفي.

منهج البحث منجمٌ أو مناجم نستخرج منها فرائد العلم والمعرفة ... هو استراتيجيات العمل العقلي وأركانه وأداته الكبرى، القوة الحقيقية والمجد الحقيقي للإنسان الذي جعله قادرًا على أداء أمانة الاستخلاف والعمران والتزكية في أنضر صِوَرها، وجعله تاج الخليقة وبطل الرواية الكونية. فهل لحكمته سبحانه أن ورد الجذر «نهج» في القرآن الكريم مرة واحدة وورد الجذر «بحث» أيضًا مرة واحدة، وكلاهما في سورة واحدة هي سورة المائدة؟!

رأينا «المنهج» في الآية ٤٨: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨)، وفي الآية ٣١: ﴿فَبَعَثَ اللهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ﴾. وفي «المعجم الوجيز»: بحث عن الشيء؛ أي طلبه وفتَّش عنه، أو سأل عنه واستقصى، وبحث أمره واجتهد ليعرفه.

لم يغِب عن أعلام تراثنا في عصره الذهبي أن طريق البحث والمعرفة على رأس سائر الطرق طرًّا، فورد المنهج كمصطلح يُفيد طريق البحث والنظر والعمل. ووردت لفظة «المنهج» في تراثنا بالمعنى الذي يُفيد دلالتها كمصطلح، وجاءت في كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي لتعني: «ما يكون في حدِّ ذاته آلة لتحصيل غيره، لا بد أن يكون متعلقًا بكيفية تحصيله، فهو متعلق بكيفية عمل.»[٨]

وتصدر مصطلح المنهج عناوين مصنفات رائدة في تراثنا، ونضرب مثالًا بواحد من غلاة العقليِّين هو ابن رشد وكتابه «مناهج الأدلة في عقائد الملة»، وواحد من غلاة النقليِّين

---

[٨] التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٣، ص٦.

هو الإمام ابن تيمية لنجدَ مثلًا كتابه «منهج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة القدرية»، وسواهما.[٩] وليس الأمرُ مجردَ ورود لفظة أو مصطلح؛ فقد شهدت الحضارة الإسلامية منذ بواكير نهضتها نشأةً واعدة للمنهجية والفكر المنهجي والممنهج.

ولا مبالغة في القول: إن أهم إنجازات تراثنا تأتَّت في مجال المنهج والمنهجية. وجاء الدور الذي قاموا به في تطور الحضارة محصلة لجهدهم في مأسسة المنهجية. وفي إطار انفتاحهم على منجزات الآخر وميراث الحضارات والثقافات الأخرى، جاءَت عنايتُهم المشهورة بنقل ودراسة وتفعيل وتطوير المنطق الأرسطي الذي يمكن اعتباره أول محاولة متكاملة لمَنْهَجة الاستدلال والتفكير. والمحصلة أن ترسم رصيد هائل من المنهجية. وبخلاف مناهج المتكلمين الجدلية أو الخطابية، ومناهج المتصوفة الذوقية العرفانية، ومناهج الفقهاء الدائرية، ثمة المناهج البرهانية في الفلسفة الإسلامية، وطبعًا الأهم بالنسبة لقضيتنا مناهج العلوم الرياضية، ومناهج العلوم التجريبية عند العرب التي تحمل إسهاماتهم الباهرة في ملحمة التقدم العلمي العالمي إبَّان عصرهم الذهبي، وكانت المقدمة الشرطية المفضية منطقيًّا وتاريخيًّا وجغرافيًّا إلى مرحلة العلم الحديث في أوروبا. لم يَعُد ثمة معنًى بتفهُّم نشأة العلم الحديث، أو بتاريخ العلم وفلسفته يستطيع أن يتجاهل مناهج علماء الحضارة العربية الإسلامية في مرحلة العصور الوسطى التي كانت شمسها غاربة عن الغرب ومشرقة في الشرق.

قدَّم الرياضيون والطبائعيون والأطباء معًا نماذج ماثلة وناضجة للمنهج العلمي وأساليب البحث العلمي الإجرائية. إنها مطروحة ومذكورة، صدرَت وتصدر فيها مئات

---

[٩] أورد فتحي ملكاوي في كتابه «منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية» قائمة بأهم الكتب العربية التي ورَد في عنوانها مصطلح أو لفظة المنهج، نذكر منها: «مناهج لتحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها» لابن سعيد الرجراجي المعروف بابن تامسريت في القرن السابع الهجري، و«معراج المنهاج: شرح منهاج الوصول في علم الأصول» للقاضي البيضاوي، في جزأين، و«الكوكب الوهاج لتوضيح المنهاج في شرح درة التاج وعجالة المحتاج» في فقه الطريقة التيجانية، تصنيف عبد الكريم بنيس، و«درة التاج في إعراب مشكل المنهاج» للإمام السيوطي المتوفَّى في القرن العاشر الهجري، وفي الفقه الإباضي «التاج المنظوم من درر المنهاج المعلوم» لعبد العزيز الثميني، وكتاب الإمام النووي «دقائق المنهاج»، و«الابتهاج في شرح المنهاج» لتقي الدين بن السبكي في القرن الثامن الهجري، و«منهاج الطالبين وعمدة المتقين» ليحيى بن شرف النووي، و«الابتهاج في بيان اصطلاح المنهاج» لأحمد بن أبي بكر بن سميط العلوي الحضرمي، و«النهج المسلوك في سياسة الملوك» تأليف عبد الرحمن بن نصر الشيزري، و«النهج الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى» للنجدي، و«منهاج القاصدين ومفيد الصادقين» لابن الجوزي.

الأبحاث والكتب والمراجع، وتعقد من أجلها المؤتمرات، وتتكرَّس لها العشرات من مراكز الأبحاث في أنحاء شتَّى من العالم شرقًا وغربًا. ويصعب الخوض فيها في الحيز المتاح الآن؛ فنكتفي بأن نسلِّم تسليمًا بالدور العظيم لهذه المناهج وحصائلها في ملحمة العلم وملحمة العقل وملحمة الحضارة. وبالنسبة لقضية التوطين، الأهم أن ننتقل إلى ما هو أعمق من سردِ ماضي المناهج العلمية وإجرائياتها، ننتقل إلى جذر العقلية المنهجية ذاتها وأصول روحها المنبعثة في أعطاف حضارة أنتجت تلك المناهج العلمية وممارساتها.

نذكر في هذا الصدد المهمة الجليلة التي اضطلع بها فلاسفةُ المنهج في الحضارة الغربية إبَّان القرن السابع عشر، فكانت بيئة مواتية لانطلاق عملاق العلم الحديث، خصوصًا فرنسيس بيكون الذي اقترن اسمه بحركة العلم الحديث، وتُعدُّ نظريتُه المنهجية درسًا لا بد أن يردِّدَه كلُّ مهتمٍّ بأمر المنهج العلمي على الرغم من الشقة الواسعة بين نظرية المنهج العلمي التجريبي المعاصرة وبين نظرية بيكون التي تبدو الآن بالغة السذاجة والضحالة، فضلًا عن قصوراتها الجمة، وأن بيكون نفسه — قاضي القضاة وحامل أختام الملكة — لم يكن عالمًا ولا حتى متابعًا جيدًا لتقدُّم العلم والخطوات الشاسعة التي قطعها في عصره، لم يؤمن بفرض مركزية الشمس ولا بدور الرياضيات؛ لأن كلَيهما لا يعوِّل على قوة التجريب ... وكل هذا لا ينفي فضله العظيم في تجسيد المنهجية التجريبية العلمية روحًا للعلم وللعصر الأوروبي الحديث وللحداثة ذاتها. وإذا عبرنا إلى الجانب الآخر من البحر الفاصل بين إنجلترا وفرنسا، المتصارعتَين آنذاك على سيادة العلم والعالمين، وجدنا ديكارت ببساطة منهجه التحليلي الذي يستلهم روحَ الرياضيات علامة فارقة في تاريخ الفلسفة، مؤكدًا أن العبقرية في البساطة. استطاع تأسيس الفلسفة الحديثة وتشييد الهندسة التحليلية، وساهم في تأسيس منهجية العلم الطبيعي ذاته، من حيث إن الرياضيات قطب منهجي كما علَّمَتنا ميثودولوجيا العلم القائم على التآزر بين لغة الرياضيات ووقائع التجريب. والشُّقة واسعة أيضًا بين بساطة منهجه وبين المنهج الأكسيوماتيكي الاستنباطي والمناهج التحليلية المصوغة حاليًّا. ليس منهج بيكون هو المنهج العلمي، ولا هو الآن آليات إجرائية ضرورية أو حتى ممكنة. فلماذا يتردد اسمه في دروس منهجية العلم؟ ولا بد أن يُثنيَ عليه وعلى ديكارت كلُّ باحث عن طريق العلم ومنهجه؟ ذلك لأنهما قامَا بتأصيل روح المنهجية في قصة الحداثة الغربية.

فلاسفة المنهج المبجلون في القرن السابع عشر ودورهم العظيم، خصوصًا فرنسيس بيكون وديكارت، يوضح كيف أن المنهجية العلمية الخلَّاقة قوة متجذرة في بنية الثقافة

ونموذجها المعرفي، كروح للمعرفة وللعصر وللحضارة. وفي بحثنا عن توطين المنهجية العلمية في ثقافتنا يعوزونا تأصيل الروح المنهجية ذاتها. وهذا لا يتأتَّى أبدًا عن طريق نقل أو ترديد أو استيراد الدرس البيكوني ليظلَّ العلمُ غريبًا مغتربًا. الأصول لا تنبع إلا من تربة الوطن وبيئته الثقافية. ولا توطين للحركة العلمية إلا إذا كان لدينا أصولٌ للمنهجية كامنة لنقوم بتطويرها في طريقنا لاستيعاب آليات المنهج المحدثة وتطوراتها المعاصرة.

وعن طريق بذْل الجهد اللازم لاستنطاق مكونات تراثنا يبدو علم أصول الفقه علمًا منهجيًّا بامتياز، يمكن أن يُناطَ به التأصيل وتأسيس الفاعلية المنهجية؛ ليقوم بدور استراتيجي في توطين روح المنهجية العلمية في العالم الإسلامي.

الفصل الرابع

أصول الفقه ... أصول منهجية

في علم أصول الفقه جهازٌ منهجي تخلَّق بفعل الوحي المنزل/الكتاب المسطور؛ من أجل قراءته واستكشاف سُبُل تفعيله بالوصول إلى الأحكام الشرعية. وفي بحثنا عن التجديد والتحديث والانطلاق نحو المستقبل المرتهن بالتقدم العلمي، يمكن أن نجدَ فيه جذورًا وبذورًا لمنهجية قراءة الكتاب المنظور أيضًا، كتاب الكون والطبيعة والعالم والإنسان، إنها منهجية القراءَتين.

بداية يمكن القول إن مصطفى عبد الرازق (١٨٨٨–١٩٤٧) أول رئيس عربي لقسم الفلسفة في جامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة الآن) قد آمن بأن علم الأصول منطلق يرتدُّ إليه العقل الفلسفي الإسلامي؛ لأنه الحامل لبدايات النظر العقلي المنهجي. وكان الحلم العظيم الذي استبد بمجامع الشيخ هو استنطاق روحه المنهجية. سار في هذا السبيل نفرٌ من تلاميذه، بالإشارة إلى أوجهِ تماثُلٍ وتشابُه أو أسبقية بين قواعد الاستدلال في علم أصول الفقه، وقواعد الاستدلال في المنهج التجريبي المقترن بالعلم الحديث، تنشغل عادة بالنموذج العلمي الكلاسيكي النيوتوني والمنهجية التجريبية مع بيكون وجون ستيورت مل.[١] ومهمتنا الآن تبيان — أولًا — أن آليات البحث في منهجية أصول الفقه أقرب إلى الروح العلمية المعاصرة في تطوراتها الراهنة التي تجاوزت النموذج النيوتوني، وثانيًا والأهم أن المسألة لا تقتصر على قواعد الاستدلال، بل روح المنهجية العلمية ذاتها إنما هي منبثة في أعطاف هذا العلم الأصيل.

---

[١] الرائد في هذا الدكتور علي سامي النشار، بكتابه «مناهج البحث عند مفكِّري الإسلام»، كان رسالته للماجيستير، نُوقشت في مايو ١٩٤٢، وظهرَت في كتاب طبعته الأولى العام ١٩٤٧. وهو عمل يستوجب مناقشات مستفيضة لا يتَّسع لها المجال الآن.

علم أصول الفقه في ظاهره فلسفة للقانون وتقنين استخلاص أحكام الحقوق والواجبات والحدود والجزاءات والمعاملات من مصدر مسلَّم به ... من الشريعة، لكنه بهذا علمٌ لمناهج البحث وأصول الاستدلال واستخلاص تطبيق لقانون أو حكم، على أسس تمثِّل قواعد التفكير المنتج السليم، تتماهى مع قواعد المنطق. وهل جزافًا أن مصطلح القانون Law يلعب دورًا محوريًّا في كلا المجالَين: التشريعات ومنطق العلم، وأن كليهما محكومٌ بقيمة الحق/الحقيقة/الصدق Truth،[٢] حيث الحق هو الصواب Right. وفي حضارة الإسلام ولغته «الحق» هو النصيب المقنن والحصة المشروعة، ثم هو قبل هذا وبعده اسمٌ من أسماء الله الحسنى التي تمثِّل جماعَ المثُل العليا للإنسان المسلم.

شَهِد القرن الأول السابق على ميلاد المسيح تجربة شيشرون الرائدة في تقنينه لأصول القانون الروماني والتشريعات المأخوذة منه، عن طريق توظيف جيد للمنطق اليوناني الأرسطي والرواقي. استفاد الإسلاميون أيضًا من المنطق. ولكن اختلفت التجربة الإسلامية عن التجربة الرومانية؛ لأنها تتعامل مع مصدر له خطورته كمرتكز للحضارة الإسلامية، هو الكتاب المنزل، فكانت المحصلة الإسلامية بصدد تقنين أصول التشريع، والتي حملَت اسم علم أصول الفقه بدورها محورية وتمثيلًا عينيًّا لفعاليات العقل المسلم المنطلق بمجامعه، فيما يتشابك مع عقائده وقِيَمه وأصوله وإطار معاملاته معًا، وتكشف عن «قدرة العقل الإسلامي على تحويل الدين إلى علم، والوحي إلى منطق، والنص إلى منهج.»[٣]

الأصول في اللغة هي ما ينبني عليها الشيء، وكمصطلح هي القواعد الكلية. الفقه لغةً هو الفهم وإدراك المقاصد، ومصطلحًا هو الأحكام الشرعية. أصول الفقه هي قواعد بناء أو توليد الأحكام الشرعية ودلائل هذه الأحكام. هكذا يتحدد موضوع «علم أصول الفقه» بأنه الضوابط والقواعد العامة لاستنباط الأحكام الفقهية من مصادرها. عرَّفه القاضي البيضاوي (ت٦٨٥هـ) في «منهاج الوصول» والإمام شمس الدين الجزري (ت٧١١هـ) في

---

[٢] المصطلح الإنجليزي Truth يحمل هذه البدائل العربية الثلاثة: الحقيقة/الحق/الصدق بالكفاءة نفسها. وهي لا تخلو من ترادف وتراوح يشمل مجالات الفلسفة الأساسية: الحقيقة للوجود أو الأنطولوجيا، والحق للقيمة أو الأكسيولوجيا، والصدق للمعرفة أو الإبستمولوجيا. وهل لأسبقة القيم في نموذجنا، كان الحق اسمًا من أسماء الله الحسنى.

[٣] د. حسني حنفي، دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨١، ص٩٤.

«معراج المنهاج» بأنه: «معرفة دلائل الفقه إجمالًا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد».[٤] إنه رسم الطريق المؤدي إلى معرفة الأحكام الشرعية من الأدلة التي نصبها الشارع.

لقد استقامت اللغة ثم كان تقعيد قواعدها، وانتظم الشعر ثم كان تنضيد بحوره، وترتكز النظرية الميثودولوجية التي تطرحها فلسفة العلم على جهود علمية استقامت ونضجَت بحيث أسفرت عن معالم منهجية. وبالمثل تواترت الجهود التشريعية كاستجابة لحاجة ملحَّة في الواقع الإسلامي، ثم بدأ علم أصول الفقه يبرز في شكل قواعد تضبط عمليات إنتاج الأحكام. وكانت البداية الناضجة مع «الرسالة» للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ/ ٨٢٠م)، ثم تواترت الجهود وتلاقحت وتداخلت وتعارضَت وتكررت، وخلَّفَت ركامًا هائلًا يحوي الغثَّ والسمين، وباستخلاص الآليات المنهجية يمكن أن يتخفف علم أصول الفقه من أثقاله التي تَرينُ على كاهله في الكتب الصفراء؛ لكي نستصفيَ روحًا منهجية خالصة قادرة على الانطلاق صوب المستقبل.

ولد أصول الفقه عن التلاقح بين علم الفقه وعلم الكلام، واستفاد من علوم اللغة العربية، ومن المنطق الوافد الذي ساهم في أن يكتمل أصول الفقه كمنظومة ممنهجة ونسقية، يعني بالترتيب والتقديم والتأخير، وتحديد الأصول والفروع، وفي أن يبدأ بجهاز مفاهيمي يتحدد بالتعريفات الدقيقة، اللغوية والمنطقية معًا. وشبيه بهذا ما حدث في علم الكلام/علم أصول الدين،[٥] وعلينا أن نسلِّم دائمًا بأواصر القربى بين العلمَين أو الأصولَين. وهنا تتجذر آلية منهجية علمية هامة، ألا وهي تحديد المصطلحات وضبط البنية المصطلحية قبل الشروع في البحث. كان مبحث الألفاظ والتعريفات أو المفاهيم هو الذي استفاد فعلًا من المنطق وتأثَّر به، أكثر من مبحث القياس؛ لأن القياس الأصولي يختلف عن القياس المنطقي مهما استفاد منه وسخره. وفي هذا لم يتعلم الإسلاميون

[٤] هذا التعريف وارد في الصفحة الأولى من متن كتاب البيضاوي (منهاج الوصول، طبعة المكتبة التجارية، القاهرة) وهو هكذا في متن كتاب شارحه: شمس الدين محمد بن يوسف الجزري، معراج المنهاج: شرح كتاب منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، تحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل، القاهرة ١٩٩٣، ص٣٦–٣٧.

[٥] انظر مثلًا كتاب أصول الدين لفخر الدين الرازي، الذي استفدنا كثيرًا من عمله المحصول في علم أصول الفقه (طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨)، لتجد الباب الأول من «أصول الدين»: في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر كي يحمل الأسس المنطقية لعلم الكلام فيبدأ بالتصور والتصديق ثمت الفلسفة البديهيات والمقدمات الظنية ... إلخ، قبل أن يدخل في مسائل علم الكلام من قبيل الذات والصفات والجبر والاختيار.

المنهجية من المنطق الإغريقي، بل إن منهجيتهم الخاصة بهم استفادت منه، ليُلقيَ الإسلاميون درسًا في كيفية الاستفادة من الوافد وتوظيفه في إطار حضارتهم. ويمكن أن نفعل المثل فننطلق من أصوليات متوطنة في تراثنا وواقعنا لنستفيد من آليات عقلية ومنهجية تمثِّل مشتركًا إنسانيًّا أو تبلورت في نماذج وتجارب حضارية أخرى.

هذا شريطة أن يكون طريقنا مع الأصوليين المناطقة، ولا شأن لنا بالتيار المناوئ للمنطق مع ابن تيمية (٦٦١–٧٢٨هـ) ومن اتبعوه كابن الصلاح والسبكي ... الذي كان رافضًا للوافد بعد تجلِّي الآخر المغير في هجمة التتار وسقوط بغداد وانهيار مجد الحضارة الإسلامية ودخولها عصور التراجع ثم الانحطاط. إن الصورنة شرط للروح المنهجية التي تُخاطب وتُرتجَى من لدن المعنيَين بتوطين المنهجية العلمية، وقد كان المنطق الأرسطي بقصوراته المعروفة هو وسيلة الصورنة المطروحة آنذاك؛ لذلك لا بد أن نوصد أبوابنا إزاء الأصوليين رافضي المنطق، وأيضًا إزاء تيار شيعي وإزاء الخوارج ونفر من المعتزلة وأهل الظاهر أو الظاهرية. هؤلاء هم الذين أبطلوا القياس والرأي والاستحسان والتقليد، أيضًا مؤكدين على ضرورة الاكتفاء بظاهر القرآن والسنة الذي يتبدَّى لكل مَن يتحدث العربية. نوصد الأبواب إزاءهم؛ لأنهم رافضون لمصدر منهجي أصولي نعول أساسًا عليه وهو الاجتهاد والقياس.

ذلك أن المصادر الكبرى لعلم أصول الفقه — مصادر التشريع أو دلائل الفقه — أربعة: القرآن، السنة النبوية، الإجماع، الاجتهاد والقياس.

وثمة ما يمكن أن يُسمَّى بمصادر فرعية للاجتهاد المرسل (المرسل هو الذي يفتقر إلى دليل قاطع دامغ) وفقًا للتفسير المقاصدي للشريعة. وهي مصادر تتفرع عن مقاصد الشارع ويحددها مقصد أو مصالح المُكَلف، مصادر من قبيل الاستحسان والاستصلاح والمصالح المرسلة وسد الذرائع وتحقيق المقاصد ... فهي الأخرى دلائل للفقه تصدر على أساسها أحكام شرعية. الاستحسان والاستصلاح بمعنى الأخذ بالأحسن والأصلح لتحقيق المنافع، والمصالح المرسلة هي المصلحة التي لم ينصَّ عليها كتابٌ ولا سنة ولا إجماع، ويضرب المثل على هذا بالفتوى بضرورة جمع القرآن وتدوينه. أما الذريعة فهي كل ما كان طريقًا أو موصلًا إلى شيء، وسد الذرائع يعني منع وسائل وطرق الفساد. ونحن نرى أن هذه المصادر الفرعية جميعها يمكن أن تدخل تحت بند الاجتهاد الذي يقضي بتكامل الحجة النقلية والحجة العقلية، ومن ناحية أخرى يمكنها أن تتكامل مع بعضها ومع المصادر الأربعة الكبرى. وفي الميثودولوجيا المعاصرة تلحُّ الآن دعوى ضرورة تكامل المناهج العلمية.

وتحقيقًا للانضباط المنهجي، سوف نتوقف عند المصادر الأربعة الكبرى، مع التأكيد المشدد على المصدر الرابع؛ وهو الاجتهاد والقياس.

في هذه المصادر، القرآن أولها فهو المرتكز والمدار. السُّنة مفسِّرة وشارحة، السُّنة وليس الحديث الشريف فحسب، الحديث قول فقط، أما السنة فهي قول وفعل وإقرار. القرآن والسُّنة هما الثقلان: المصدران الأعظمان لعلم أصول الفقه.

في الثقلين اشتبك الأصوليون مع علوم القرآن والسنة، فكان أن اصطنعوا المناهج النقدية التي تكفل التحقق من وثوق الاستدلالات من هذين المصدرين الأجلين. في القرآن عُنوا بأسباب النزول التي تمثل بعدًا وضعيًّا واقعيًّا يقارب الروح العلمية، وأيضًا بقضية النسخ وهي رفع الحكم بعد ثبوته، وأركانها الأربعة: النسخ والناسخ والمنسوخ والمنسوخ منه، مع الإقرار بأنه لا نسخ بعد انقطاع الوحي، وأن المتواتر لا يُنسخ بالآحاد. بحثوا النسخ في القرآن بين آياته: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ (البقرة: ١٠٦)، وأيضًا نسخ السنة بالسنة، ونسخ السنة بالكتاب، ونسخ الكتاب بالسنة، وهذا الأخير رفضه الشافعي لكن الجويني يقول: إنه غير ممتنع،[٦] وأيضًا أقرَّه الغزالي وأشار إلى أنه لا يجوز الاستنباط من المنسوخ.[٧] الجدير بالذكر أن الإجماع أيضًا يكون منسوخًا وناسخًا،[٨] والقياس بدوره هكذا. ألا يقترب هذا من قضية تجسد الميثودولوجيا العلمية الراهنة، ألا وهي قابلية القضايا العلمية للنسخ، أو بتعبير كارل بوبر للتكذيب، أو بمقتضى منطق العلم التجريبي للتعديل والتطوير، الذي يجعل التقدم العلمي مستمرًّا دائمًا.[٩] أقر البيضاوي والجزري وسواهما بأنه يجوز النسخ بغير بدل أو ببدل أثقل منه،

---

[٦] تفاصيل معالجة الجويني لقضية النسخ في المجلد الثاني من كتابه: البرهان في أصول الفقه، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة، ط٣، ١٩٩٩، ص٥٧–٨٤٢.

في: «المحصول في علم الأصول» لمحمد بن عمر بن الحسين فخر الدين الرازي، نجد نسخ الإجماع المسألة الرابعة من مسائل الكلام في الناسخ والمنسوخ، ونسخ القياس المسألة الخامسة.

[٧] أبو حامد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٩٨٠، ص٣٠٢.

[٨] على أن القاضي البيضاوي وشمس الدين الجزري قالَا: إن الإجماع لا يُنسخ ولا يُنسخ به (معراج المنهاج، مج١، ص٤٤٤).

[٩] من ناحية أخرى جديرة بالذكر يذهب د. علي مبروك إلى أنه على أساس أطروحة النسخ يمكن التمييز بين الإجرائي والتأسيسي في النص الديني، وهو تمييز يمكن أن يفيد في الخطاب التحديثي.

وإذا كان البدل الأثقل أكثر شيوعًا في منطق العلم التجريبي، فإن الأول — أي النسخ بغير بدل — يحدث أيضًا في العلم؛ فقد تم نسخ فرض الفلوجستون وفرض الأثير مثلًا بغير بدل.

وعرف الأصوليون كيف يستقبلون السنة النبوية استقبالًا علميًّا حين وضعوا لها اسمًا آخر هو الإخبار؛ لأنها كانت تجربة مروية شفاهةً قبل التدوين، فعدُّوها خبرًا محل اختبار الصدق والكذب، كان «الكلام في الإخبار» بتعبير الرازي ميزانًا عسيرًا، والباب الثاني من المجلد الثاني في كتابه «المحصول في علم الأصول» يدور حول «الطرق الدالة على كون الخبر صدقًا»، بخلاف التواتر طبعًا. وبما يداني عناية المنهجية العلمية المعاصرة بالتفضيل بين الفروض المتنافسة وبالتجربة الحاسمة، اهتم الأصوليون بسبل الوصول إلى نتيجة عند تعارض الأدلة، فاصطنعوا للتحقق من صدْق الأخبار مناهج لبحث «التعارض والترجيح»، وحددوا سبل الترجيح الذي يرفع التعارض والاختلاف بين المرويات والأحاديث، حصرها البيضاوي في سبعة سبل، فقد يكون الترجيح بحال الراوي، أو بوقت الراوية، أو بكيفيتها، أو بوقت ورود الخبر، أو باللفظ، أو بالحكم أو بعمل أكثر السلف.[١٠] واهتم الأصوليون بشروط المُخبِر وشروط المُخبَر عنه، بالراوي والسند، والقراءة الشاذة وحكمها والأحوال الراجعة إلى متن الحديث. وفرقوا بين المتواتر والآحاد؛ الأول يقيني، والثاني قد يكون يقينيًّا في العمل لكنه ظني في النظر. ويشير الرازي إلى أن الأصوليين يأخذون بحديث الآحاد إذا اشتدت الحاجة وتعذرت منهجيات دالة أخرى، بينما لا يأخذ اللغويون أبدًا بحديث الآحاد مهما كانت الأسباب؛ فاللغة محل اتفاق جمعي، أما الأصول فمحل استدلال منهجي. وزيادة في ضبط رواية الحديث الشريف وضع الأصوليون «علم الجرح والتعديل» لتقويم الرواة، الجرح يعني تقويمًا سلبيًّا للراوي، والتعديل يعني تقويمًا إيجابيًّا. على الإجمال تعامَل الأصوليون مع المصدرَين الأعظمَين: القرآن والسنة، بجلال قدرهما من حيث هما مصادر منهجية، وبما يعطينا تمثيلًا عينيًّا للجانب النقدي الضروري في المنهجية العلمية التجريبية، وقدَّموا — كما أشار حسن حنفي — مناهج للنقد التاريخي لم تتبدَّ للغربيِّين، ولم تعرفها الحضارة الغربية إلا في القرن التاسع عشر. ببساطة تعلَّمنا أصول الفقه أنه من باب الاعتبار الحقيقي للمصادر المقدسة علينا تفعيل خطوط المنهج العلمي النقدية.

---

[١٠] الجزري، معراج المنهاج، مج٢، ص٢٦٣–٢٧٢.

أما المصدر الثالث للمنهجية الأصولية فهو الإجماع. الإجماع في اللغة: هو العزم والاتفاق، وفي المصطلح: هو اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة واتفاق المجتهدين. لا يقع الإجماع إلا في مظنون، وهو طريق للعبور من الظني إلى القطعي، اليقين لا إجماع فيه بل له أسَّسه في النص أو في بداهة العقل وشهادة الواقع. والمنشود إجماع أهل الحل والعقد من الأئمة والوجهاء والعلماء المجتهدين، إجماع الخلفاء الأربعة حجة، وإجماع الأئمة الأربعة وحدهم ليس بحجة. ولا عبرة بإجماع الخارجين عن الملة، وأيضًا لا عبرة بإجماع المقلدين، ولا بإجماع السوقة والدهماء، فضلًا عن المجانين والصبية. وإذا كان لا يجوز الإجماع على الكفر، فإن جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر.[١١]

حجية الإجماع كمصدر منهجي التي يرفعها علم أصول الفقه، إنما تُلقِي بنا في خضمِّ ميزة إجرائية يتميز بها العلم الرياضياتي التجريبي المعاصر؛ أي نظريات الإجماع والتضافر في الممارسة العلمية. نظريات الإجماع Consensus Theories تعني أن الحكم بما يُعدُّ ذا قيمة علمية يعتمد على الموافقة والإجماع، وأن الإجماع يُعدُّ خاصة مميزة للمجتمع العلمي دون سواه من مجالات الفاعلية الإبداعية. غير أن العلماء يصلون إلى الإجماع بتقديم حجج مقنعة عقليًّا لدعم فروضهم. وأيضًا ما كان الأصوليون ليُجمعوا على شيءٍ من دون حجج، «فلا يجوز حصول الإجماع إلا عن دلالة أو أمارة.»[١٢]

أما إذا قيل: إن الإجماع في المجتمع العلمي يشمل كل العلماء والباحثين، بينما إجماع الأصوليين قاصرٌ على أهل الحلِّ والعقد، فإنه بشأن الممارسة العلمية المحدثة والمعاصرة ثمة أيضًا نظريات التضافر Conspiracy Theory، التي قد تعتبر صِيَغًا غير ديمقراطية لنظريات الإجماع، وتذهب إلى أنه في كلِّ حقل علمي هناك دائمًا قلة من الشخصيات البارزة القوية تقوم بدور حارس البوابة، وتتحكَّم في منافذ الدوريات والوظائف والاعتمادات الخاصة بتمويل البحوث العلمية،[١٣] وبالتالي تنعكس رؤاها بشدة بشأن ما يتم إجماع المجتمع العلمي عليه. وعلى أية حال، فإنه كما يقول وليم جيمس إيرل: «حين ننظر في الطريقة التي تقوم عليها المؤسسة العلمية، نُدرك أنه ما من فرد أو جماعة يمكنه أو

---

[١١] الرازي، المحصول في علم الأصول، مج٢، ص٧٣ وما بعدها.

[١٢] السابق، ص٨١.

[١٣] وليم جيمس إيرل، مدخل إلى الفلسفة: مزود بمعجم فلسفي معاصر، ترجمة د. عادل مصطفى، مراجعة د. يمنى طريف الخولي، الطبعة الثانية، دار رؤية، القاهرة، ٢٠١١، ص٧–٩٦.

يمكنها تعزيز أو رعاية إنتاج علم «رديء» حتى لو شاء هذا الفرد أو هذه الجماعة ذلك.»[١٤]
وفي هذا نتذكر الحديث الشريف والقاعدة الفقهية الجميلة: «لا تجتمع أمتي على ضلالة.»

أما المصدر المنهجي الرابع؛ أي الاجتهاد والقياس، فهو صُلْب ميدان الآليات المنهجية المنوط بها الفعالية المستدامة، في القراءتين معًا. لا مندوحة عن تفعيله إذا تعذَّر وجودُ نصٍّ وصَعُب الاهتداء إلى وجود إجماع على حكم في واقعة مماثلة للحادثة المعروضة. يقول إمام الحرمين الجويني: «القياس مناطُ الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه، وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع، مع انتفاء الغاية والنهاية؛ فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة ومواقع الإجماع معدودة ... ونحن نعلم قطعًا أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها.»[١٥] ومن هنا تتمثل فاعلية القياس المنهجية في أنه المصدر الذي ترجع إليه أحكام الوقائع دون وصولٍ إلى حدٍّ، مما يجعله فاعلية مستمرة ونواتجه متتابعة متجددة بدورها بلا نهاية. وتلك شيمة المنهجية السديدة، فضلًا عن أن القياس الأصولي يوافق البداهة كشأن الأوليات المنهجية، فهو في جوهره لا يعدو أن يكون إعطاءَ المثلِ حكْمَ مثيلِه والشبيهِ حكْمَ شبيهِه.

يقول شمس الدين الجزري: «العمل بالقياس أشقُّ؛ لأنه عمل بالاجتهاد، وهو أشقُّ من العمل بالنص، فيكون أكثرَ ثوابًا من العمل بالنص.»[١٦] القياس في حاجة إلى بُعْد نظر، وعمق فكري وحساسية للمعنى، وإدراك للعلل، وحركة بين الأصل والفرع لا تقوى عليها العامة.[١٧] فهو فعل للعلماء وللمنهجية، فضلًا عن أنه مبتدأ خصائص الروح العلمية. وكان أروع ما في علم أصول الفقه هو خطورة موقع الاجتهاد الذي يفتح الباب أمام توليد الفعاليات المنهجية الأصولية.

منذ بداية التأسيس المعتمدة، قال الإمام الشافعي: «بالقياس فيما لا كتاب فيه ولا سنة ولا إجماع.»[١٨] ويُقصد بالقياس الأصولي رد فرع (= واقعة مستجدة) إلى أصل

---

[١٤] المرجع السابق، ص٩٧.

[١٥] إمام الحرمين الجويني، البرهان في أصول الفقه، المجلد الثاني، ص٤٨٥.

[١٦] معراج المنهاج، مج٢، ص٢٨٦.

[١٧] د. حسن حنفي، هموم الفكر والوطن: التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة، ط٢، ١٩٩٨، ص٢٦٠.

(= حكم سابق) لعلةٍ تجمعهما؛ فهو تقدير للحالة المطروحة (= الفرع) ومناظرتها بحالة مماثلة (= الأصل) لينسحب حكمُ الأصل على الفرع بناءً على علة تجمع بينهما. أما الاجتهاد الملازم للقياس فهو الواجهة البرَّاقة لعلم أصول الفقه، والقوة الفعالة الدافعة للنظر العقلي والعمل والإنجاز. جعله محمد إقبال «مبدأ الحركة في الإسلام والذي يناط به التجديد والتغيير والتحديث والتطور وتقدُّم المسلمين.»[١٩]

الجهد هو الطاقة، والاجتهاد لغويًّا هو استفراغ الوسع؛ بمعنى بذل غاية الجهد (= غاية الطاقة) في تحقيق أمر مُستلزم للكلفة والمشقة، وهو عند الأصوليين استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية. ويرى حسن حنفي أن الاجتهاد أوسع من القياس، بينما ذهب مصطفى عبد الرازق إلى أن الاجتهاد مرادفٌ للقياس ومرادف للرأي أيضًا؛ لأن «الرأي الذي نتحدث عنه هو الاعتماد على الفكر في استنباط الأحكام الشرعية وهو مرادنا بالقياس والاجتهاد»،[٢٠] ويستند في هذا قول الإمام الشافعي: «فما القياس؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنًى واحد.»[٢١] فما لا حكم فيه «علينا طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس.»[٢٢] لذلك قيل: إن كل قائس مجتهد. يتوقف الشافعي عند الحديث الشريف: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر.» ويناقش المشكِّكين في إسناداته، ويؤكد أنه «ممن يُثبتها»، ويستند الشافعي إلى إثبات هذا الحديث لتجويز الاجتهاد.[٢٣]

ولئن كان جوهر المنهج العلمي المحاولة والخطأ وتصويب الخطأ، فها هو ذا علم أصول الفقه يهتمُّ بالاجتهاد؛ أي استفراغ غاية الوسع حين المحاولة ولا يخشى الوقوع في الخطأ، حتى شَهِد طائفة المصوبة القائلة: إنَّ كلَّ قائس مجتهد وكل مجتهد مصيب،

---

[١٨] الرسالة للإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار الكتب الجامعية، بيروت، د.ت، ص٤٦٧، مادة ١٣٢١.

[١٩] د. حسن حنفي، دراسات إسلامية، ص٧٦.

[٢٠] مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، طبعة مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٧، ص١٤٥.

[٢١] الشافعي، الرسالة، ص٤٧٧، مادة ١٣٢٣–١٣٢٤.

[٢٢] المصدر السابق، الصفحة نفسها، مادة ١٣٢٦.

[٢٣] نفسه، ص٤٩٤–٤٩٥.

من حيث إن فعْلَ الاجتهاد في حدِّ ذاته صوابٌ يُؤجَر ويُجازَى،[٢٤] على الرغم من أنه قد يشهد اختلافًا في الرأي. يقول الشافعي: «القياس من وجهين: أحدهما أن كون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه. وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يلحق بأَوْلاها به وأكثرها شبهًا فيه. وقد يختلف القايسون في هذا.»[٢٥] وظهور المصوبة مع هذا الاختلاف ووجود الرأي والرأي الآخر يجسِّد دافعية منهجية حقيقية منبثة في الأعطاف.

ويحمل القياس الصرامة المنطقية للقوة المنهجية لعلم أصول الفقه، «لا يقيس إلا مَن جمع الآلة التي له القياس بها.»[٢٦] إن لم يكن هو مكمن هذه القوة ذاتها. رأينا الشافعي يقول بأنه هو ذاته الاجتهاد، وكذلك يقرُّ به أساسًا للاستحسان: «يقول الرجل: استحسن بغير قياس؟ فقلت: لا يجوز هذا عندي — والله أعلم — لأحدٍ.»[٢٧]

القياس الأصولي يحتوي القياس المنطقي ويستوعبه ليتجاوزه؛ لأن المنطق الأصولي أوسع من المنطق الصوري وأقرب إلى منطق الميثودولوجيا العلمية. وإذا كان القياس الصوري الأرسطي تحصيل حاصل غير منتج لا يأتي بجديد؛ لأنه مجرد إدخال خصوص تحت عموم، فإن القياس الأصولي منتجٌ وحكم على واقعة جديدة؛ فإذا كان كلُّ مُسكر حرام، والنبيذ مسكر، عرفتَ أن النبيذ حرام، وهذا حكم جديد لموجود مستجد. المقدمة لم تكن مجردَ استقراء مسبق للجزئيات، بل مقدمات شرعية وتجريبية، مثالية وتنظيمية، تجمع بين الوحي المسطور والوحي المنظور، تجمع بين القراءَتين.

عرف الأصوليون الاستحسان بمعنى ترك قياس والأخذ بآخر أقوى منه؛ أي استحسان أقوى الدليلَين والعمل به، ومن دروب الاستحسان مراعاة الخلاف. وعن طريق ما أشرنا إليه من مصادر فرعية والفقه المقاصدي، يرتبط القياس الأصولي بالغرض الأساسي وهو تحقيق المصلحة. وزادوه بالقواعد الفقهية من قبيل: لا ضرر ولا ضرار … درء المفاسد

[٢٤] انظر الرؤى المختلفة لطائفة المصوبة: إمام الحرمين الجويني، البرهان، ج٢، ص٨٥٩–٨٦٨. وكان هناك بطبيعة الحال طائفة المخطئة التي تواجههم، انظر في أدلة الفريقَين المتناحرَين: أبو حامد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، م. س. ص٤٥٣–٤٥٤. ويذهب الغزالي نفسه إلى أن «المختار عندنا: أن كل مجتهد مصيب في عمله قطعًا.» ص٤٥٥. وإذا كان ثمة فريق من المعتزلة في طائفة المصوبة فهم بالتأكيد ليسوا من معتزلة بغداد الذين رفضوا القياس والاجتهاد أصلًا.

[٢٥] الجويني، البرهان، ص٤٨٠، مادة ١٣٣٤.

[٢٦] الشافعي، الرسالة، ص٥٠٩.

[٢٧] الشافعي، الرسالة، ص٥٠٤ (١٤٥٦–٥٧).

مقدم على جلب المنافع، لا تزر وازرة وزر أخرى، ما جعل عليكم في الدين من حرج، إنما الأعمال بالنيات ... وقد اعتبرها الأصوليون من الكليات من حيث إنها منصوص عليها في الكتاب والسنة.[٢٨] وضعوها كقواعد لضبط القياس والتثبت من أنه مطابق لما يقضي العقل بأنه مناسب ومحقق لمصلحة المسلمين. من ثَم فإن القياس الأصولي محصنٌ مما قد يحدث في القياس الصوري الذي إذا استوفى الشروط قد يكون صحيحًا تمامًا من الناحية المنطقية؛ أي من ناحية الصورة، بينما هو من حيث المضمون والمعنى لغو وهراء، إذا كانت مقدماته هكذا. إن القياس الأصولي ليس صوريًّا فقط بل أيضًا تجريبيٌّ يرتبط بالواقع المعاش؛ لذا يظل دائمًا ومهما استوفى الشروط ظنيًّا، بينما القياس الصوري قطعيٌّ يقينيٌّ. وقد ارتحل اليقين نهائيًّا من عالم العلم التجريبي.

أركان القياس الأصولي التي لا بد أن تتوافر فيه أربعة هي: الأصل والفرع والعلة وحكم الأصل. وقد وضع العلماء شروطًا لكلٍّ منها، تُعَدُّ في مجموعها شروطًا للقياس.[٢٩] يتفاوت مدى استيفائها، وأيضًا التراجيح والاستحسان والاستصحاب؛ أي مصاحبة الدليل لواقعته وما يشبهها ... مثل هذا يعني أن الأقيسة الأصولية لها أقسام ومراتب.

بعض تقسيمات الأقيسة تُشير إلى أوضاع متكافئة منطقيًّا، وبعضها الآخر يُشير إلى مراتب متفاوتة. انقسم القياس الأصولي عند الشافعي إلى قسمين متكافئين: الأول من الأدنى إلى الأعلى؛ كأن يكون حكم الأصل تحريم القليل من الشيء فيكون حكم الفرع تحريم الكثير منه، والنوع الثاني هو العكس من هذا؛ أي من الأعلى إلى الأدنى. ثم اتخذ هذا التقسيم شكلًا ثلاثيًّا؛ فقد تكون العلة في الفرع أضعف منها في الأصل، أو مساوية لها أو أقوى منها. ومن هنا ظهر فيما بعد تقسيم الأقيسة إلى مراتب متفاوتة قوةً وضعفًا في تقسيم ثلاثي إلى: قياس العلة وقياس الدلالة وقياس الشبه.[٣٠] أقواها قياس العلة. في قياس الدلالة تختفي العلة في أصل القياس ويُستعاض عنها بما يدل عليها؛ لذلك فهو استدلال يقترب من روح الاستدلال الشائع في العقلية الإسلامية بجملتها؛ أي

---

[٢٨] الإمام أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق وتقديم عبد الله دراز، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت، ج١، هـ. ص٢٩.

[٢٩] د. محمد عبد اللطيف جمال الدين، قياس الأصوليين، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥، ص٤٧–٤٨.

[٣٠] قارن في مراتب الأقيسة: البرهان للجويني، ج٢، ص٥٧٣ وما بعدها.

قياس الغائب على الشاهد. و«الدلالة قياس على المعنى دون العلة المؤثرة، وهو أضعف من سابقه. وقد يكون المعنى علة ملائمة أو علة مناسبة، وكلما ابتعدت العلةُ عن الفعل المادي ضعف القياس وأصبح بالاستصحاب. أما قياس الشبه فهو حكم على الفرع بمجرد مشابهة الأصل، والشبه أقل من العلة والمعنى معًا، وهو أقرب إلى الاستحسان والمصالح المرسلة.»[٣١] العلة في قياس الشبه غامضة، تكتنفها أشباهٌ كثيرة ويأخذها القائس بالشبه. وثمة تقسيمٌ ثلاثي ثالث للقياس حسب معناه الذي يكون إما لائحًا؛ أي ظاهرًا أو غامضًا أو مشتبهًا. ويأتي القياس ذو المعنى اللائح في صورة قياس العلة الذي يظل دائمًا هو الأقوى والأمتن والأصل وسواه بدائل، أو «هو على التحقيق بحرُ الفقه ومجموعُه، وفيه تنافس النظار.»[٣٢] وهو الذي أدَّى إلى اجتهاد الأصوليين في مباحث العلة التي حملَت أخطر إنجازاتهم المنهجية.

إن العلةَ كيانٌ منهجي جليل، طويلًا ما اعتلى عروش النماذج الإرشادية العلمية، وممالك التفكير العقلاني إجمالًا تتجلَّى الآن ركنًا من أركان القياس، وما لا يُعقل له علة يمتنع القياس فيه.[٣٣] راموا أن تكون العلة مؤثرة؛ أي فاعلة، وظاهرة؛ أي محسوسة، ومنضبطة؛ أي لا اختلاف حولها، وسالمة؛ أي لا ينقضها نصٌّ أو إجماع، فلا يعارضها من العلل ما هو أقوى منها، وأن تكون مطردة؛ أي متتابعة كلما وُجدت وُجد الحكم، ومنعكسة؛ أي بغيابها يغيب الحكم. الطرد مع الانعكاس يجعل العلة جامعة مانعة، يدور معها المعلول وجودًا وعدمًا. هذه بمثابة شروط اشترطوها في العلة، ولا يستطيع العلماء التجريبيون المحدثون الاستغناء عن أيها.

وقد تم رصْد أكثر من عشرة تقسيمات وضعها الأصوليون للعلة، اختلفت بين الشافعية والحنفية. لعل أهمها تمييزهم بين العلة البسيطة والعلة المركبة، وبين العلة القاصرة والعلة المتعدية. والعلة الشرعية قد تكون منصوصة وقد تكون مستنبطة، قد تكون نقلية ولكنها أيضًا قد تكون عقلية كالمناسبة والمصلحة. ولا يفرقون كثيرًا بين العلة

[٣١] د. حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ص٢٥٣.

[٣٢] الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج٢، ص٥١٧.

[٣٣] ويجمل بنا أن نذكر أيضًا أن الأصوليين، من ناحية أخرى، سمَّوا الحكمة من التشريع المعين: علة هذا التشريع، مصدقين على أن التعليل دائمًا تعقل.

النقلية والعلة العقلية، اللهم إلا في أن الأولى قبلية وقد تتعدد والثانية بعدية وغير جائز فيها التعدد؛ لأنه من الممكن تعليل الحكم بعلتَين نقليَّتَين أو أكثر، لكن حكم العقل والمصلحة يكون حاسمًا واضحًا؛ أي واحدًا.[٣٤] وهكذا تبدو العلة النقلية والعلة العقلية متكاملتَين.

ثم كانت عنايةُ الأصوليين بالغةً بتحديد مناهج الاستدلال على العلة والوصول إليها، أسموها المسالك. ولا بأس، فالمنهج في اللغة وفي المصطلح كما ذكرنا هو الطريقة وهو الطريق وهو المسلك. اختلفوا في عدد المسالك أو الطرق أو المناهج المؤدية للعلة، رآها البيضاوي تسعة والآمدي عشرة والشوكاني أحد عشر. وحددها فخر الدين الرازي بالطرق العشر الأساسية: النص، والإيماء، والإجماع، والمناسبة، والتأثير، والشَّبه، والدوران، والسَّبر والتقسيم، والطرد، وتنقيح المناط ... ولم يُنكر مسالك أخرى اعتبرها البعض، ولكنه رآها ضعيفة.[٣٥]

العلة هي مناط الحكم. المناط هو التعليق؛ أي إبداء ما نِيطَ به الحكم، ما تعلَّق الحكم عليه. العلة هي مبرر الحكم أو مناطه، وباعتبارها هكذا يأتي تحديدها بتكامل ثلاثة طرق أو مناهج أو مسالك، هي التخريج والتحقيق والتنقيح: تخريج المناط بتعيين الأوصاف أو العوامل المؤثرة في حكم الأصل، وتحقيق المناط بألَّا يكون فيه خلاف ولا ممانعة ولا طعن، أما التنقيح فهو في اللغة التشذيب: تشذيب جذع الشجرة حتى يخلص من الشوائب والعوالق، وهو التهذيب والتمييز، وكلام منقح: كلام لا حشو فيه، وتنقيح المناط يكون بحذف ما يقترن به من أوصاف لا مدخل لها؛[٣٦] أي حذف كلِّ ما يمكن حذفه من أوصاف العلية وتعيين الباقي الذي لا يمكن حذفه بوصفه مناطَ الحكم، مما يذكِّرنا بقاعدة «نصل أوكام» وعناية برتراند رسل بإحيائها وتفعيلها. «نصل أوكام»

---

[٣٤] انظر: عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٩٨٦.

[٣٥] فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، ج٢، ص٢٧٥. وانظر حصرًا شاملًا لسائر مسالك العلة على سائر المذاهب في: عبد الحكيم السعدي، مباحث العلة في القياس، الباب الثاني، ص٣٣٥–٥٢٤.

[٣٦] تنقيح المناط عند الرازي وشارحه البيضاوي يَصِل إلى أصفى صِوَره أو بتعبير الأصوليين صورته القطعية فيما يسمَّى «قياس لا فارق»، فيقول البيضاوي: إن التنقيح هو إلغاء الفارق بين الأصل والفرع، بمعنى تنقيح أو حذف كلِّ الفوارق بين الأصل والفرع، فيلزم ثبوت حكم الأول على الثاني، أو يُثبت القائس أنه لا فارق بينهما إلا كذا الذي لا دخل له في الحكم، وبالتالي يسري الحكم قطعيًّا. وبطبيعة حال علم الأصول كان هناك معترضون على هذا ومتحفظون وأيضًا منقحون.

قاعدة منهجية تعني التقليل قدرَ المستطاع من الفروض والكيانات التي لا تدعو الحاجة إليها، وحذفها تحقيقًا لمبدأ الاقتصاد في التفكير، فيقضي «نصل أوكام» بحذف كلِّ كيان أو عنصر يمكن حذفه دون التأثير على سلامة الحجة.

ويتبدَّى الاستدلال الأصولي العلي كفعل منهجي متكامل في الطرد والانعكاس مع السبر والتقسيم ثم المناسبة، وتلك أهم المسالك طرًّا.

الطرد والانعكاس يعني التلازم المنطقي بين العلة والمعلول سلبًا وإيجابًا. الطرد هو الجريان أو الدوران، فيعني جريان الحكم مع العلة ليتبعها في كلِّ موضع وُجدت فيه، فتُصبح العلة مدارَ الحكم حقًّا، ويصبح الحكمُ دائرًا دورانًا مع وجود العلة. أما الانعكاس فهو انتفاء الحكم حين انتفاء العلة؛ لذا أسماه بعضُهم الدوران العدمي، لتدور العلةُ مع معلولها وجودًا وعدمًا. «إذا كان الحكم حاصلًا مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع، فهذا هو المراد من الاطراد والجريان. ومنهم مَنْ بالغ فقال: مهما رأينا الحكم حاصلًا مع الوصف في صورة واحدة.»[٣٧] الصورة الواحدة مبالغة كما قال الرازي نفسه، لكن الشواهد التجريبية الأولية في أصول الفقه بشكل عام من نوع الاستقراء الناقص الذي هو أقرب إلى الاستقراء العلمي حيث يُكتفَى برصد عدة حالات دالة وليس من الضروري ولا من الممكن رصد الحالات جميعها. على أية حال، كانت «التجربة في علم أصول الفقه إنسانية وليست طبيعية؛ فهي تجريب الشريعة على الواقع الإنساني حتى تتم صياغتها طبقًا لقدرات البشر وإمكانيات الفعل، وكان العقل والتجربة في علم أصول الفقه وجهَين لعملة واحدة».[٣٨] كما أنه إذا كان علم أصول ذا منزع تجريبي أو استقرائي بشكل ما، فإن الاستدلالية في القياس الأصولي هي أساسًا التمثيل، بمعنى الانتقال من حالة جزئية إلى حالة جزئية أخرى تبدو مماثلة بفعل العلة. بعبارة أخرى: استفاد الأصوليون من أشكال الاستدلال المنطقي الثلاثة: الاستنباط أو الانتقال من الكل إلى الجزء، والاستقراء أو الانتقال من الجزء إلى الكل، والتمثيل أو الانتقال من الجزء إلى الجزء.

وقد سلَّم الرازي مع البيضاوي وسواهما من كبار الأئمة بأن الطرد حجة صالحة وقاطعة لثبوت الحكم، لكن الطرد ككل المقولات الأصولية تقريبًا يظل مجالًا لرأي آخر، ليختلف الأئمة رحمةً بالأمة؛ لذا فالطرد له رافضون أو بالأحرى متحفظون. رآه البعض

---

[٣٧] الرازي، المحصول، ج٢، ص٣١٢.

[٣٨] د. حسن حنفي، من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، الجزء الثاني، ص٢٤.

الآخر شرطًا لصحة العلية وليس دليلًا عليها، واعتبره الغزالي قائمًا في كل علة. وقد بحثوا أيضًا العلاقة التبادلية بين العلة ومعلولها، بمعنى أن كليهما دالٌّ على الآخر، فهناك قياس العلة وهو استدلال بالعلة على المعلول، وهناك قياس الدلالة — الأضعف — وهو استدلال بالمعلول على العلة.

ومهما يكن الأمر، فإن المعول الأساسي في العلية هو الطرد؛ أي التلازم ووجود الحكم لوجود العلة دائمًا، كلما تحقَّق وجود العلة تحقَّق وجود الحكم، بمعنى يماثل التلازم في الثبوت بين العلة والمعلول، الذي جعل مبدأ العلية في الميثودولوجيا العلمية الحديثة في مرحلتها الكلاسيكية له وجهٌ آخر هو مبدأ الإطراد Uniformity: إطراد الطبيعة وسريانها على وتيرة واحدة؛ فالقانون العلمي يكشف عن علية بقدر ما يكشف عن إطراد، فكلما كانت العلة حدث معلولها، وإذا غابت غاب المعلول، كما يحدث في الانعكاس الأصولي حين اقتران الطرد بالعكس تأكيدًا للدوران، وأنه يترتب على انتفاء العلة دائمًا انتفاء الحكم، أو المعلول. وهذه العناية بغياب العلة وانتفائها في مسلك الانعكاس الأصولي تستحضر أمامنا الميثودولوجيا العلمية التي لا تكتفي أبدًا بحالاتِ الإثبات وتحقُّقِ المعلول بحدوث العلة، بل أيضًا غيابه بغيابها. وفي هذا لم تكن نظريات المنهج العلمي الكلاسيكية حتى نهايات القرن التاسع عشر إلا تأكيدًا لدوران العلة مع المعلول وجودًا وعدمًا، منذ بيكون الذي وضع قائمة الغياب بجوار قائمة الحضور وقائمة التفاوت في الدرجة، حتى جون ستيوارت مل الذي وضع منهج الاتفاق؛ أي اتفاق العلة مع معلولها بجوار منهج الاختلاف؛ أي اختلاف وضع العلة أو غيابها بغياب معلولها، فضلًا عن المنهج الثالث من مناهج مل الخمسة وهو منهج الجمع بين الاتفاق والاختلاف.[٣٩] وتطور الأمر حتى أصبحت الأمثلة النافية أو الشاذة أو المكذبة تقوم بالدور الأكبر في الميثودولوجيا العلمية المعاصرة، وأصبح منطق التكذيب البوبري من أبلغ تمثيلات منطق العلم التجريبي بعد ثورة النسبية والكوانتم.

[٣٩] المنهجان الرابع والخامس هما منهج التلازم في التغيُّر الذي يكشف عن العلاقة الكمية بين العلة ومعلولها، ومنهج البواقي الذي هو فرض لتفتيت العلية، فإذا ثبت أن بعض عناصرها مسببة لبعض عناصر المعلول، كان ما بقيَ من عناصرها مسببًا لما بقيَ من عناصر المعلول. انظر: يمنى الخولي، محاضرات في منهج العلم، دار الثقافة العربية، ط٦، ٢٠١٠. ص١١٦–١٢٣. ولمزيد من التفاصيل:

J. S. Mill, System of Logic (1843), ed. by J. M. Robson, Routledge & Kegan Paul, London, 1973, pp. 249–302.

تبقى آية الدقة المنهجية في مسلك «السبر والتقسيم»، المقترن بتنقيح المناط الذي هو في حدِّ ذاته مسلكٌ ذو اعتبار. التقسيم إما أن يكون منحصرًا حاصرًا لكل الأوصاف وتقسيمها إلى أوصاف إيجابية وأخرى سلبية، وإما أن يكون منتشرًا أقل حسمًا. وهو على الإجمال ذكرُ كلِّ الأوصاف التي يتصف بها الأصل وصفًا وصفًا أو قسمًا قسمًا، كل وصف يمثِّل قسمًا تتم دراسته على حدة، فهل كانت قوائم فرنسيس بيكون التي وضعها لتسجيل نتائج التجريب، قائمة الحضور وقائمة الغياب وقائمة التفاوت في الدرجة، هي حقًّا أول محاولة في التاريخ لتصنيف معطيات البحث كما يقال في كتب المنهجية العلمية؟!

عن طريق السبر؛ أي الاختبار وقياس الغور، يتم استبعاد الأوصاف أو الأقسام واحدًا تلو الآخر، فلا يبقى إلا الوصف الذي هو مناط العلة حقًّا. حدَّد الأصوليون طرُقَ وأسانيد حذْف الأوصاف المستبعدة. هنا يلتقي السبر مع تنقيح المناط، فيعتبرهما الرازي شيئًا واحدًا، وبعض الأصوليين يرفضون هذا؛ لأن السبر حذفٌ فقط، أما تنقيح المناط فحذف وتعيين أيضًا. المهم الآن أنه من ناحية الإجرائية المنهجية، نلاحظ أن التقسيم يحدث أولًا ثم يتلوه السبر، ولكن المصطلح «السبر والتقسيم» يضع السبرَ قبل التقسيم؛ لأن السبر أهم فهو الفاعلية المنتجة. ويا لَها من حصافة منهجية في إعلاء قيمة السبر؛ أي الاختبار. إن التجريبية العلمية في جوهرها هي الاختبارية، هي القابلية للاختبار التجريبي والتكذيب، وروح الاختبارية التجريبية الأصولية تنزع إلى السبر، وسوف نرى أنها لا تقتصر عليه. وفوق كلِّ هذا لا تفوتهم قيمُ البحث العلمي وهم أهل الدين، فأكدوا على ضرورة أن يتحلَّى الباحث المؤمن أو الفقيه، بالصدق مع النفس ومع الواقع، بالموضوعية في السبر والتجرُّد من الهوى كمبرر لاستبعادِ قسمٍ أو أحد الأوصاف.

تعلو نبرةُ الاختبارية وروح العلم التجريبي النقدية مع الأصوليين وهم يبحثون فساد العلة، في الأصل أو في الفرع أو في انتفاء الدليل على صحتها؛ فالمسألة ككل فاعليات الإنسان والعقل البشري يمكن أن تقع في الخطأ، وباستثناء الأنبياء والصحابة الأولين وأئمة الشيعة الرافضين للقياس أصلًا، لا معصومية للبشر في الفقه الأصولي وفي التفكير العلمي وفي كل تفكير عقلاني مستنير. ومثلما تبحث الميثودولوجيا العلمية المعاصرة فيما يُسمَّى بالأمثلة الشاذة أو مكذبات النظرية، عُنيَ الأصوليون عنايةً بالغة بالبحث فيما يُبطل الحكم العلي أصلًا فيما أسمَوه بمبحث القوادح؛ أي إبطال العلل، حيث تتجلَّى الاختبارية الأصولية في أقوى صِوَرها.

القدح في اللغة هو الطعن في النسب، وفي أصول الفقه هو الطعن في صحة الاستدلال؛ أي الاعتراض عليه، على الدليل الدال على العلية؛ وذلك إما بالممانعة وإما بالمعارضة. الممانعة هي عدم قبول الحكم؛ لأنه لا يحمل دليلًا واضحًا على العلة أو على الحكم ذاته في الأصل أو على نسبته إلى الفرع، والمعارضة هي إبطال العلة بعلة أخرى. يحمل مبحث القوادح منهجية المناظرة بين الرأي والرأي الآخر، فهو اعتراض معترض على الاستدلال بناءً على حجة. البعض ذكر ثلاثين نوعًا من الاعتراضات، والبعض قصرَها على خمسة أنواع فقط. الاعتراضات لها أساليب منهجية مجدية، لعل أبسطها الاستفسار وهو إن لم يؤدِّ إلى إسقاط الحكم فسوف يؤدي إلى فهمه وتعميقه، ومنها فساد الاعتبار بمعنى إثبات أن ما هو مذكور لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه.

القوادح منهجية اختبارية لا تني ولا تكلُّ، فتختبر ذاتها بذاتها، وفي هذا فرَّق الأصوليون بين القوادح الفعالة؛ أي الاعتراضات الصحيحة والقوادح الباطلة؛ أي الاعتراضات الفاسدة التي لا قيمة لها.[٤٠] حددوا مناهج للقوادح الفعالة؛ أي أهم ما يُبطل الاستدلال العلي؛ كالنقض والكسر وعدم التأثير والقلب المبطل.[٤١] النقض هو ردُّ العلة بناء على لفظها والكسر هو ردُّها بناءً على معناها؛ لذا فهو أقوى من النقض، أما القلب المبطل فهو إمكانية الانتهاء بالقياس إلى عكس الحكم المطروح، وهو منتهى النقض للعلية؛ لأنه بيان أن الحكم الذي تعلَّق بها ليس له تعلقٌ بها.

وقد كان الهدف من كل هذا الجهاز المنهجي والآليات الاستدلالية والجهود المبذولة لخدمة العلية هو الوصول إلى الأحكام الشرعية للأفعال الإنسانية، كمناظرة للقوانين التي ينتهي إليها البحث العلمي. الحكم الشرعي هو الثمرة من جهود الأصوليين، بتعبيرهم البليغ، والمجتهد هو المستثمر. وبالروح المنهجية التي تهيمن على عالمهم، عُنيَ الأصوليون بتقسيمات الأحكام. وفي هذا لم يكن المنطق الأصولي مقتصرًا على ثنائية القِيَم، بل كان في جوهره وفي حدود عصره منطقًا متعدِّد القِيَم، أو بالأدق خماسي القِيَم: من الواجب إلى المحظور والمباح والمندوب والمكروه. الواجب ما يُذم تاركه والمحظور ما يُذم فاعله والمباح ما لا يتعلق بفعله أو تركه مدح ولا ذم، والمندوب ما يُحمد فاعله ولا يُذم تاركه والمكروه ما

[٤٠] إمام الحرم الجويني، البرهان، الباب الرابع، ج٢، ص٦٢٧ وما بعدها.

[٤١] الجزري، معراج المنهاج، ج٢، ص١٧٨–١٩٤.

يُمدح تاركه ولا يُذم فاعله.[٤٢] وبخلافها جميعًا يتحدث الإمام الشاطبي عن مرتبة العفو التي تناظر مواطن الغموض وعدم التحدد.

كم نظلم أنفسنا حين نجد أقرب تهمة تُوجَّه للفكر الإسلامي أنه سوف يحصرنا بين ثنائية الحلال والحرام. ومن قبل كان الظلم الأكبر الذي يبدو لي أننا سوف نُدان عليه يوم الدينونة حين تصوَّرنا أن قراءة القرآن لا تُفضي إلا إلى مشاعر إيمانية وخلجات تهجدية، وشيئًا من الإشباع النفسي والالتزام السلوكي والضبط المجتمعي، أما توطين الأصوليات المنهجية العلمية فيعني استيرادها بقضِّها وقضيضها من النموذج الغربي، ليظلَّ العلمُ غربيًّا وغريبًا عن العالم العربي والإسلامي.

بدَا واضحًا كيف كان علمُ أصول الفقه قراءةً للنص الديني من أجل تفعيله في الواقع سدًّا لحاجات الأمة آنذاك، فأسفر الجهد الحاد ذو الدوافع المتوهجة عن جهاز منهجي مهيب يبدو ناضجًا قابلًا للتطوير ومد النطاق والتنقيح والتزويد؛ فيُلقي أسُسًا منهجية علمية لقراءة الكتاب المنظور/الكون والعالم، أصيلة غير مجلوبة أو مستوردة، وكانت عنايتهم الفائقة بالعلة واستقصاؤهم جوانبها وتحديد مسالكها من العوامل التي تَشِي بقوة إلى كفاءة علم أصول الفقه كأساس لتوطين روح المنهجية العلمية.

---

[٤٢] الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢١٠ وما بعدها. وثمة في تقسيم الحكم في: معراج المنهاج للجزري، ص٥١ وما بعدها، وانظر تحليلات لغوية مسهبة لهذه الأحكام في: المحصول، للرازي، ص٢٠١ وما بعدها. وقارن «الأحكام التكليفية» في الموافقات للشاطبي، ج١، ص١٠٩ وما بعدها، حيث يعقبها الشاطبيُّ بقسم آخر هو الأحكام الوضعية؛ أي النصوص التي تحدِّد وضعَ الشيء من حيث كونُه سببًا أو شرطًا أو مانعًا أو صحيحًا أو مرخصًا. والوضعيات تُجاري العقليات في إفادتها للعلم القطعي.

الفصل الخامس

الأصل في الأصولين

لئن كان الأصل في اللغة هو ما ينبني عليه الشيء، فإنه بصدد نموذج قياسي إرشادي علمي إسلامي يضمُّ أبعاد الظاهرة العلمية وروحها ومعالمها وطبائعها وقِيَمها وموجهاتها في الحضارة الإسلامية، يمكن أن نجد الأصل الذي ينبني عليه مثل هذا النموذج كامنًا في الأصولَين: علم أصول الفقه، وعلم أصول الدين (= علم الكلام).

يتكاتف الأصولان، كلاهما منوطٌ به توطين الظاهرة العلمية في ثقافتنا المعاصرة، يلتقيان معًا كمبتدأ ومنطلق للعقل العلمي، نقضًا وإلغاء لأي زعم بغربة ثقافتنا عن روح العلم. أصول الدين باشتباكه مع العقائد والتصورات، يتصل بتصور حدود حلبة عالم العلم، بأنطولوجيا العلم وإبستمولوجيته، فيشتبك بفلسفة الطبيعة، مقابل اشتباك أصول الفقه بفلسفة المنهج أو الميثودولوجيا.

إن الطبيعة بمفهومها الواسع، والتي رآها علم الكلام: العالَم العلامة على وجود الخالق، هي الحلبة الكبرى للعلم التجريبي. وعلى الرغم من أن الطبيعيات لم تكن من المشكلات الكلامية الأساسية أو من العناوين التقليدية للمصنفات الكلامية، إلا أنها كانت منبثةً في كل هذا، واحتلَّت موقعًا فسيحًا كواحد من موضوعات ستة اشتمل عليها علمُ الكلام القديم، وهي التوحيد والقدر والإيمان والوعيد والإمامة، ثم اللطائف؛ أي الطبيعيات وموضوعها الجسم والحركة والزمان والمكان؛ أي الكون الفيزيقي، ويُفزع في مثل هذا إلى العقل. من هنا كانت الطبيعيات بمصطلحاتهم هي اللطائف أو دقيق الكلام المقابل لجليل الكلام وهو الكلام في العقائد التي يفزع فيها إلى كتاب الله.[1]

---

[1] د. يمنى طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل، م. س، ص٧٥ وما بعدها.

في فلسفة العلم ودراسات الظاهرة العلمية على الإجمال تدخل فلسفة الطبيعة في المقدمات التاريخية المفضية بشكل ما إلى العلم الطبيعي والتجريبي الحديث؛ لذا فإن تفهُّمَ أصولِه ومساره عبر التاريخ يستدعي تفهُّمًا لأصول وتطورات تصور الطبيعة عبر ملحمة الحضارة الإنسانية. أما تفهُّم هذه الأصول عبر ملحمة الحضارة الإسلامية تحديدًا، فيُحيلنا إلى علم أصول الدين، وذلك إذ نطرح السؤال: ماذا عن أصول تصور الطبيعة وتطوره في التراث الإسلامي؟

لقد أتَت الأصول وتراثنا الإسلامي بجملته، نتيجة لمعلول محدد هو الثورة العظمى التي أحدثَها نزولُ الوحي في المجتمع البدوي. وكان علم الكلام (= أصول الدين)، هو الآخر دائرة معرفية ترسمت حول الوحي، كنبتةٍ أصيلة نشأت قبل عصر الترجمة والتأثر بالفلسفة اليونانية، كأول محاولة لتفاعل العقل مع النص الديني/الوحي لتفهمه وإثبات مضامينه، فكان علم الكلام بحق أوسع وأهم المجالات لما أسماه محمد عابد الجابري العقلانية الإسلامية، أو كان كما رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق، الفلسفة الإسلامية الشاملة حتى لعلم أصول الفقه بكل تألقه المنهجي. وذهب الإمام الغزالي إلى أن علم الكلام هو العلم الكلي بالنسبة للعلوم الدينية عمومًا، وسائر العلوم الدينية الأخرى — وهي الفقه وأصوله والحديث والتفسير — علوم جزئية.[٢]

ومن ثَم فعلى الرغم من أن منظور عصرنا قد يُبدي سلبيات في علم الكلام القديم، تفرضها المهام المنوطة به في إطار الظروف الحضارية والقصورات المعرفية لذلك العصر البعيد، فسوف تبقى إيجابية علم أصول الدين العظمى في أنه تشكُّل للعقل العربي

ولئن كان المتكلمون قد أسمَوا الطبيعيات دقيق الكلام، فإنه في المصطلحات المعاصرة: العلوم الطبيعية المسلحة باللغة الرياضية هي العلوم الدقيقة Exact Sciences. وانظر في هذا محاولة جديرة حقًّا بالاعتبار قام بها أستاذ الفيزياء النظرية:

د. محمد باسل الطائي، دقيق الكلام: الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة، عالم الكتب الحديث، أربد، الأردن، ٢٠١٠. يوضح هذا الكتاب الجاد الذي يقع في أكثر من ثلاثمائة صفحة من القطع الكبير، كيف أن التصور العام لفلسفة الطبيعة الذي تخلق مع المتكلمين، ومثل خطوة جوهرية في تطور مفهوم الطبيعة وتصوره، إنما ينطوي على حصافة ومنهجية تداني كثيرًا بينه وبين تصور الطبيعة في فيزياء الكوانتم والنسبية المعاصرة.

[٢] الإمام أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق د. حمزة بن زهير حافظ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، د.ت، ص١٢ من المتن.

الصميم، وتلمُّسه الخُطَى نحو إقامة الحجة وتكوين النظرية؛ فلم يكن إلا ممارسة للتفكير الفلسفي في القضايا التي أثارها نزول الوحي في المجتمع العربي، اتخذت شكل البحث في العقائد؛ لأنه الشكل الأيديولوجي المتفاعل والمثير للقضايا الفكرية. لقد كان علم الكلام أو أصول الدين بمثابة الفلسفة الإسلامية الخاصة التي شقَّت الطريق ومهَّدَته للفلسفة الإسلامية العامة،[٣] أو بالتعبير الأثير لحسن حنفي علوم الحكمة. استفاد علم الكلام في مراحله المتأخرة من آتون التفلسف العقلاني؛ أي من المنطق، فكان ينمو ويتطور، ينضج ... ينضج، فنضج حتى احترق كما يقول الأقدمون.[٤] وانبعث من رمادِه فينق الفلسفة. وكان للمعتزلة خصوصًا دورهم في توجيه الفكر الكلامي إلى طريق أدى إلى الفكر الفلسفي الذي «عاش طور الحضانة تحت جناحهم».[٥] وقد سبق أن أسهبَ ابن خلدون في إيضاح هذه القضية والمجرى الذي شقَّه المتكلمون بين الكلام والفلسفة التي ظهرَت بعد أن استوفى علمُ الكلام نضجَه، لتمثل دائرة أو مرحلة فكرية أعلى وأنضج أصبح الفكر والواقع مهيَّأَين لها. وكانت الفلسفة الإسلامية أكثر اتصالًا بصيرورة العقل البشري، وفي حلٍّ عن التمثيل الأيديولوجي الصريح، وإن كانت بالطبع لن تتحلل من روابطها به، وظل التوفيق بين الحكمة والشريعة من مهامها الكبرى ودوافعها القوية. فتميزت الفلسفة عن الكلام بأنها انطلقت من المفاهيم والمضمون الفكري لا من القضايا التي يُثيرها النصُّ القرآني في العالم الإسلامي بصورة مباشرة، وثانيًا لم تتخذ من عقائد الدين قاعدة مباشرة للبحث. وفي كل هذا كانت الطبيعة دائرة كبرى من دوائر بحوث الفلسفة الإسلامية، التي انقسمت بصفة أساسية إلى المنطق والإلهيات والطبيعيات، أو المنطق والميتافيزيقا والفيزيقا.

---

[٣] في تفصيل هذا: يمنى طريف الخولي، نشأة الفلسفة الإسلامية تطورًا لعلم الكلام: قراءة في الفكر العربي الحديث، في: الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ٢٠١٢، ص١٦٣–١٨٣.

[٤] هذا التشبيه مأخوذ من تقسيم الأقدمين علومهم إلى ثلاثة أقسام: علم نضج حتى احترق وهو النحو والأصولان، وعلم نضج وما احترق وهو علم الفقه وعلم الحديث، وعلم ما نضج وما احترق وهو علم البيان والتفسير. انظر: أمين الخولي، مناهج تجديد، في سلسلة أعماله الكاملة، ج١٠، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥، ص٢٢٩. وراجع الفصلَين الأخيرَين من: يمنى طريف الخولي، أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٠، حيث سبق ذكرُ هذا.

[٥] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الثاني، دار الفارابي، بيروت، ط٦، ١٩٨٨، ص٤٩.

والخلاصة أن أصول تصور الطبيعة قد تخلق على أيدي المتكلمين/علماء أصول الدين المخولين بالدفاع عن الأمن الفكري في الداخل، ثم واصل مسيرته على أيدي الفلاسفة أو الحكماء المخولين بالدفاع عن الأمن الفكري في الخارج أو على حدود التفاعل مع الثقافات الأخرى.[٦] الكلام والحكمة يطرحان نظريات في مقابل أصول الفقه والتصوف اللذَين يطرحان مناهجَ وطُرُقًا. وعلى الرغم من أن العقل والنقل في الكلام، وأيضًا المنطق في الحكمة موضوعان منهجيان، إلا أن الطابع النظري هو الغالب عليهما. وأُنيط بهما صياغة المفاهيم والتصورات، ويعنينا منها الآن تصور الطبيعة، وقد واصل مسيره من الكلام والحكمة ليصل إلى أولئك «الطبائعيِّين» وهم علماء الطبيعة العرب حملة لواء المرحلة الوسيطة من تاريخ العلم الرياضي والتجريبي.

وتجديدًا لوضع الطبيعيات؛ أي لتصور حدود حلبة عالم العلم من أجل نموذج إرشادي إسلامي أو منظور إسلامي علمي منطلق نحو المستقبل، ينبغي إحداث قطع معرفي مع علم الكلام القديم لتحويل الطبيعيات إلى كتاب فعلي؛ أي إلى ميدان للقراءة وموضوع للبحث المعرفي؛ فقد كانت الطبيعة في علم الكلام القديم مشكلة أنطولوجية، ولا بد أن تتحول إلى مشكلة إبستمولوجية في علم الكلام الجديد لتغدوَ مهمتُه هي تنضيد العقائد الدافعة إلى قراءة كتاب الطبيعة؛ أي إلى البحث العلمي.[٧] وعلينا الآن أن نخطوَ خطوة أبعد نحو الأصول المنهجية لتلك الإبستمولوجيا؛ أي لقراءة كتاب الطبيعة ... للبحث العلمي. وهكذا تبدو ضرورة مواصلة المسير من أصول الدين إلى أصول الفقه ليتكامل الأصولان في تبيئة الظاهرة العلمية وتوطين البحث العلمي.

إن التجديد الفعال، الذي يحمل للهوية الحضارية الإسلامية صيروتَها ونماءَها، في أن تنطلق أصولُها من الماضي إلى المستقبل. وأصوليات العقل الإسلامي النظري والفلسفي والمنهجي هي أصول الدين وأصول الفقه. إنهما قادران على اقتحام العقدة المنهجية

[٦] د. حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، ثلاثة مجلدات، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٠، المجلد الأول: النقل، الجزء الأول منه: التدوين، ص١٥. والتعبير الجميل المذكور الذي يفضُّ نزاعًا بين جنود الكتيبة ضارًّا بها جميعًا، مأخوذ من هذا المصدر نفسه الذي جعل المتكلمين وزراء داخلية، والحكماء وزراء خارجية، ص٣٥.

[٧] تفصيل هذا المخطط مطروحٌ في الكتاب المذكور: الطبيعيات في علم الكلام.

من حيث إن صُلْب أصلابها هو «النظر العقلي». كان الشيخ مصطفى عبد الرازق قد أسرف في إيضاح أن بدايات العقل الفلسفي الموروث جاءت من الأصولَين بفعل «النظر العقلي» والاجتهاد وإعمال الرأي[8] في مسائل وقضايا فرضَها الواقع الإسلامي قبل التأثر بفعل الوافد مع حركة الترجمة، وقبل أن تفعلَ الفلسفة اليونانية فعْلَها في توجيه العقل الفلسفي العربي. وفي مواجهة مؤرِّخي الفلسفة الغربيِّين والمستشرقين الذين ينفون عن العرب وعن الحضارة الإسلامية أية قدرة على الإبداع الفلسفي، يؤكد مصطفى عبد الرازق أن النظر العقلي وإبداع المسلمين الفلسفي الأصيل انبثق أولًا في العقيدة والشريعة ... في الأصولَين: علم أصول الدين (= علم الكلام) المعنِي بالعقيدة، وعلم أصول الفقه المتصل بالشريعة. كلاهما علمٌ نمَا وترعرع بهَدْي القرآن، ولسدِّ حاجات الأمة الإسلامية. إن أصول الدين بمعية أصول الفقه تجسيدٌ للعقل النظري والعقلية المنهجية. كلاهما نشأ كإبداع أصيل للحضارة الإسلامية بفعل موجهاتها وكاستجابة لظروفها واحتياجاتها.

يقتضي التجديد في أصول الدين/علم الكلام إحداثَ قطعٍ معرفي، لكي تنتقل الطبيعة/الكتاب المنظور من الأنطولوجيا إلى الإبستمولوجيا، لتغدوَ المهمة المنوطة بالعقل الإسلامي المعاصر هي قراءة كتاب الطبيعة تأكيدًا لوجود الإنسان المسلم. إنه قطع جزئي تجديدي وليس بالطبع انفصالًا بائنًا أو قطيعة تامة عن تراثنا، على غرار ما تدعيه الحضارة الغربية، بل تواصلٌ حقيقيٌّ فعالٌ يقوم على جدلية الاستيعاب والتجاوز وجدلية الانفصال والاتصال.[9] فلم تكن الطبيعيات في علم الكلام القديم شيئًا إضافيًّا زائدًا أو مجرد ضميمة في اللطائف، بل إن الطبيعيات هي العالَم. وليس بدعًا أن تصبح أكثر محورية في علم الكلام الجديد المؤصل لنموذج إرشادي علمي من أجل قراءة كتاب الطبيعة. إن البحث المتعمق يبيِّن لنا كيف انصبَّت نظرية الوجود الكلامية على الطبيعة في شكل اهتمام المتكلمين الفائق بالجوهر وأعراضه، وأن علم الكلام القديم لا يبدأ بالذات

[8] في: مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (١٩٤٤)، ٢٠٠٧. وانظر دراسة تحليلية دقيقة لمفهوم «الرأي» لغويًّا واصطلاحيًّا، وظهوره وتطوره ودوره في تأسيس فقه الإسلام وحضارته، في: أمين الخولي: مالك بن أنس، في: سلسلة الأعمال الكاملة لأمين الخولي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤، ص٣٨٥–٤٠٣، حيث ينتهي إلى أن ظهوره المبكر كان أمرًا تقتضيه طبائع الأشياء، وأن الرأي يعني قوةَ النفاذ والقدرة العقلية على حل المشكلات حلًّا دينيًّا أو غير ديني، وأنه في تلك الحقبة المبكرة قد يرادف الرأي الفقه (ص٤٠١).

[9] انظر: يمنى الخولي، الطبيعيات في علم الكلام، الفصل الثاني.

والصفات بقدر ما يبدأ بنظرية العلم ثم نظرية الوجود.[١٠] وهذه العوامل التي يمكن أن تعمل على تأسيس الموقف العلمي لم تكن فقاعاتٍ على السطح بل هي متجذرة في البنية المعرفية الإسلامية، كأن التوحيد — كما أشار حسن حنفي — افتراضٌ نظري تُفسَّر على أساسه الظواهر الطبيعية، أو رؤية موجهة للذهن نحو الطبيعة، فلا إثبات لله ولا تفكير فيه إلا بعد التفكير في الطبيعة وعالمها. «وكأن الدين لا يتأسس إلا في العلم الطبيعي. وفي هذا اتفق الكلام مع الحكمة، وأيضًا مع أصول الفقه والتصوف.»[١١] ولإحياء وتفعيل لتلك العوامل، لكي يتحول البُعد الطبيعي الماثل في علم الكلام إلى فعالية وصيرورة متنامية باستمرار ... إلى نضال معرفي وجهاد إبستمولوجي يتفانَى فيه أولو العزائم والشكائم حقًّا، العلماء في معاملهم ... في معترك كفاحهم الضاري والنبيل. فهل يمكن أن يناظر هذا انتقالاً من عمومية مسئولية الإنسان عن أدوات العلم والمعرفة: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: ٣٦) إلى مسئولية عن الشكل الجديد لتآزُر هذه الأدوات — الحواس والعقل — وتكاملها في أقوى وأنضج صورة: المنهج العلمي التجريبي.[١٢]

وفي علم أصول الفقه تبدَّى أمامنا جهازٌ منهجي مكين، كان من أجل قراءة الوحي المسطور كما ينبغي أن يتمثَّل في الواقع الحي المعيش، وعرضنا محاولة لتنضيد هذا الجهاز المنهجي لإبراز كيف يمكن أن تمتدَّ فعالياتُه إلى التأسيس لقراءة الوحي المنظور أيضًا؛ للبحث في كتاب الكون والطبيعة والعالم والإنسان بما يقتضيه هذا من مناهج علمية ووسائل بحثية إجرائية من آليات وأسس ميثودولوجية.

لقد نشأ علم الكلام/أصول الدين نشأةً سياسية، وظل دائمًا مشتبكًا بالسياسة، أما أصول الفقه فقد احتفظ بمسافة ما بينه وبين المعترك السياسي، بل إن الإمام الشافعي في رسالته التي أسَّسَت هذا العلم عمل على «إعادة تأسيس نظري لمفهوم الأمر، والطاعة وحدودها، والإجماع وسلطته، وغيرها من المفاهيم و«الضوابط» الجديدة، التي نستشفُّ

[١٠] المرجع السابق، ص١٤٥ وما بعدها. وراجع: الحسن بن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق د. سامي نصر لطف الله، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٥.

[١١] د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨. المجلد الأول: المقدمات النظرية، ص٦٢٧–٦٢٨.

[١٢] يمنى الخولي، الطبيعيات في علم الكلام، ص١٥٤ وما بعدها.

منها خوف صاحب «الرسالة» في أصول الفقه، وتحذيره من السقوط فريسة لمنطق رجل السياسة.»[١٣] وظل علم أصول الفقه أقرب إلى التأصيل العقلي، ووضع قواعد الاستدلال لاستنباط الأحكام، معنيًّا بقضايا الأحكام الشرعية وأدلة الحكم والاجتهاد والتعارض والتراجيح والقوادح ... وسواها من قضايا هي أساسًا منهجية بشكل أو بآخر، فلا غروَ أن كثرَت في أمهات المصنفات الأصولية كتُبٌ تحمل عناوينُها مصطلحَ المنهج، مثل: «معراج المنهاج» للجزري، و«شرح المنهاج» للأصفهاني، و«منهاج الوصول في علم الأصول» للبيضاوي، و«منهاج العقول في شرح منهاج الوصول» للبدخشي ... وكما رأينا لم يكن أمرُ المنهج مجردَ لفظة تَرِد في عنوان أو حتى مصطلح، بل شقَّ طريقٍ للعمل البحثي، «المثمر» بتعبيرهم الجميل.

هكذا يتبدَّى لنا أن العقلية المنهجية أو مَنْهجة العقلية من ناحية، والبحث في الطبيعة وموجهات الانكباب على قراءة الكتاب المنظور من الناحية الأخرى، وهما شرطٌ أوَّلي أساسي للبحث العلمي، لا يعودان الآن سلعة مستوردة، ليظلَّ البحث العلمي غربيًّا وغريبًا ومغتربًا عن واقعنا، نستورده مثلما نستورد أجهزةً وسلعًا أخرى جيدة أنتجها الغرب. إننا باحثون عن موقف علمي ينطلق من واقع الحضارة الإسلامية، ونقض المركزية الغربية وإدراك عقم التبعية العمياء والترديد الأصم، وتحمل مسئولية التعددية الثقافية. إنه التوطين العميق للبحث العلمي، ما دام ممكنًا استنطاق مكونات ثقافتنا ببعض معالم نموذج إرشادي علمي.

---

[١٣] د. عبد المجيد الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١١، ص١٤٥. واضح من اختيارنا لهذا الاقتباس الذي أتى في سياق مخالف أن المؤلف رغم جهده الوافر، فشل في إقناعنا بدعواه، وهي أن علم أصول الفقه نشأ نشأة سياسية، وظل محكومًا بالسياسة.

الفصل السادس

معالم نموذج إرشادي علمي إسلامي

دعائم النموذج الإرشادي الإسلامي العلمي هي الوحي والعقل والطبيعة، فيتساوق مع الواقع الثقافي في العالم الإسلامي ويتكافأ مع تطلعاته المعرفية. يحتوي تلقِّي علمائه لنظريات وتطورات العلوم المحدثة والمعاصرة من أجل تفاعل عميق معها، يحفِّز إمكانات الإضافة إليها والإسهام المأمول في مسيرة تقدُّمِها. ويرسم القرآن معالم منهجية من حيث يحمل قوة موجَّهة للممارسة العلمية. بدأ بكلمة «اقرأ»: فاتحة الانفتاح على النشاط المعرفي، وجعل الإنسان مسئولًا عن حواسِّه، واحتوى على أكثر من خمسين آية تدعو إلى إعمال الفكر والبحث والنظر في ظواهر الطبيعة أو آيات الكون، تحمل ما أسماه محمد إقبال «الاتجاه التجريبي العام للقرآن».[1] إنها ديناميات دافعة محركة للبحث العلمي، ثاوية في الآيات البينات، تتجه أو تُوجَّه مباشرة صوبَ الطبيعة والعلم الطبيعي.

ومكونات النموذج الإرشادي الفاعلة المتفاعلة، هي أولًا الرصيد العلمي العالمي والنظريات المعمول بها في المجال المعنِي، وثانيًا التفكير وآلياته وإجراءات البحث وخطواته، وثالثًا قيم الممارسة العلمية أو السلوك العلمي فضلًا عن دوافعه وموجهاته. يحمل العنصران الأوَّلان مشتركًا إنسانيًّا عامًّا، ويحمل العنصر الأخير الخصوصية أو الوضع في الإطار الحضاري.

وتميز نموذجنا القائم على التوحيد بأسبقية القيم، وبالدور المحوري لقيم الاستخلاف والعمران والتزكية. نضيف إليها هنا تفعيل قيمٍ أخرى فرعية من تراثنا، من قبيل قيمة

---

[1] محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٨، ص٢١.

العلم النافع والعياذ بالله من علم لا ينفع، وقيمة الصلاحية وقيمة الاستقامة وقيمة الجهاد؛ بمعنى بذل غاية الجهد ... إلخ. ومن المنظومة القيمية الإسلامية يسهل كثيرًا استنباط معايير السلوك الأخلاقي في البحث العلمي،[٢] من قبيل الأمانة وعدم اختلاق معطيات أو نتائج، وقيمة الحذر واليقظة لتجنُّب الأخطاء قدر المستطاع، وبالمثل تجنُّب خداع الذات والتعصب وصراع المصالح، وقيمة الانفتاحية كمعيار يُوجب تشارُكَ العلماء في النتائج وفي المعطيات والأفكار والتقنيات والأدوات، ومراجعة أعمال بعضهم البعض، ويكونون منفتحين دائمًا للنقد وللأفكار الجديدة، وقيمة الحرص الدائم على التعلم، وليتحمل العلماء مسئوليتهم في إعداد الأجيال الجديدة من العلماء في إطار الالتزام بأخلاقيات العالم الناصح والباحث متلقِّي النصح، وقيمة الشرعية والمشروعية والقانونية، فيطيعوا القوانين والشرائع الخاصة بمجال بحثهم، وقيمة تحمل المسئولية الاجتماعية ليكون العلماء مسئولين عن تحقيق المصلحة والمنافع الاجتماعية ومسئولين عن عواقب بحوثهم وعن إبلاغ العامة بها. بالإضافة إلى معايير أو قيم الاعتراف بفضل صاحب الفضل وبالتقدير لمن يستحقه، وإتاحة فُرَص متكافئة للباحثين وألَّا يهدروا عن ظلم أية فرصة في استخدام المصادر العلمية أو في التقدم في المسار المهني العلمي. وتبرز هنا قيمة الفعالية بمعنى وجوب استخدام الإمكانيات والأجهزة بفعاليةٍ تتجنَّب أيَّ هدر في الموارد، والفعالية تستتبع قيمة المشاركة في الموارد والحفاظ عليها. وثمة أيضًا قيمُ الاحترام المتبادل بين العلماء، واحترام الذات الإنسانية فلا ينتهكون كرامة الإنسان عندما يكون موضوعًا للبحث والتجريب، وأيضًا الرفق بالحيوان في هذا الصدد.

هذه القيم أوردها ديفيد رزنيك — وهو أستاذ فلسفة متخصص في قيم وأخلاقيات العلوم الطبية — كمعايير للسلوك الأخلاقي في العلم. حصرت الفقرة السابقة ما أورده باستثناء قيمة معيارية واحدة هي «الحرية»؛ وذلك لأن النظرة العجلى أو المهاجمة، قد ترى في قيمة «الحرية»، ما لا يتوافق تمامًا مع المقدمة التي وضعناها للفقرة: سهولة الاستنباط من المنظومة القيمية الإسلامية، مما قد يُحيلها إلى مقدمة إنشائية خطابية وليست شريعة منهجية. وليس الأمر هكذا؛ فقد وضع رزنيك لمعيار «الحرية» منطوقًا

[٢] عرضُ هذه المعايير مأخوذٌ من: ديفيد ب. رزنيك، أخلاقيات العلم: مدخل، ترجمة د. عبد النور عبد المنعم، مراجعة وتقديم د. يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٣١٦، يونيو ٢٠٠٥، ص٨٥–١٠٦.

هو: «ينبغي أن يكون العلماء أحرارًا في أن يقوموا بالبحث في أية مشكلة أو أيِّ فرض. ينبغي عليهم أن يتتبَّعوا الأفكار الجديدة وينتقدوا الأفكار القديمة.»[٣] فهل تحرم منظومتنا القيمية بحثًا في مجال ما؟ أما عن حثِّ القرآن على نقد الأفكار القديمة، و«ما وجدنا عليه آباءنا» فهو مذكور ومتكرر، وتجسد تطبيق هذا علميًّا مع ابن الهيثم مثلًا وهو يُطيح بأسس الإقليدية البطلمية للبصريات، وخُطًى تقدمية أخرى مماثلة أحرزها العلماء العرب. لا شك أن أخلاقيات البحث العلمي الإسلامية تنتظر معالجات مستفيضة ومتعددة المناحي والزوايا والمداخل، فضلًا عن أن أخلاقيات البحث العلمي أصلًا مفتوحة الآن لبحث موار، تخصص لها مجامع وجمعيات ومؤتمرات ودوريات ... كل الأطراف باتَت تنشد «علمًا أكثر أخلاقية.»[٤] على أن هذه الأخلاقيات في النموذج الإرشادي الإسلامي تنبع بطبيعة الحال من الركيزة الكبرى: عقيدة التوحيد.

إن التوحيد يعني رؤية للحقيقة وللكون، العلم متضمن فيها ومتكامل معها، الوحي مصدرٌ دافع للمعرفة التوحيدية عن العالم التي تحتاج للأدوات البحثية والمناهج العلمية الإجرائية، و«المسألة تتعلق بتوظيف الأبنية الفكرية العامة التي يقوم عليها التكامل في فهم الظواهر أو القضايا موضوع الدراسة.»[٥] وتتآزر العلوم الطبيعية والإنسانية في تعبيرها عن الاتصال والتداخل والتكامل ضمن الوحدة الكلية للخلق الإلهي، ويتسق العلم مع الروح الإسلامية وهو يسعى إلى تكامل الجزئيات ضمن الكل الواحد. ويبدو التكامل — كما يؤكد فتحي ملكاوي — من ضرورات الاستخلاف والتمكين في الكون والعمران البشري.

إن التوحيدَ أساسُ رؤية تكاملية تستقطب مصادر المعرفة وأبعاد الوجود ليغدوَ البحث العلمي تجربةً شاملة ينغمس فيها الباحث بمجامع قدراته وملكاته. وهي بدورها — مع ما تستلزمه طبعًا من شروط تعليمية وبحثية، مادية وعقلية — تجربة تستغل طاقة الأبعاد العقائدية المتولدة في النفوس والجياشة في الصدور استغلالًا رشيدًا. ويستطيع الباحث المسلم قراءة الكون الطبيعي والاجتماعي والإنساني بعقله وحواسه ونفسه جميعًا.

[٣] المرجع السابق، ص٩٤.

[٤] المرجع السابق، ص٢٤٩ وما بعدها.

[٥] فتحي ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي، ص٢٧–٢٨.

وفي إطار رؤية ركيزتها توطين العلم، سوف يسهل توظيف هذه القراءة في بناء أسس حضارة راشدة متميزة بهذا التكامل الذي يجمع بين المادة والروح، الدنيا والآخرة، المسئولية والجزاء، الحق والواجب، الأنا والآخر ... ويصنع وسطية تَحُول دون التطرف إلى أيٍّ من الجانبَين. التوحيد مضاد للتطرف الحدِّي، ومضاد للرؤية الواحدية الاستبعادية التي لا ترى الحق إلا في جانب واحد أو في مدرسة بعينها.

على أنها جميعًا تنبعث من أصول أعمق تُمثِّل ما وراء المنهج، وتُجسِّد منطلق المنهجية الإسلامية المؤهلة للقضاء على اغتراب العلم وغربته عن العالم الإسلامي. فإذا كانت دافعية الممارسة العلمية أصلًا ثاوية في القرآن الكريم، كموجهات ودوافع للبحث العلمي نابعة من منظومتنا العقائدية، فليس يتناقض معها مثول الغيب كأُفُق شعوري، وليس من الضروري إقصاؤه تمامًا على طريقة العلم الوضعي. لعل الغيب المطلق خاصٌّ بالتجربة الدينية، وقد أشار سيف الدين عبد الفتاح إلى أن ثمة أيضًا الغيب النسبي أو الأصغر الذي يُعدُّ من أهم موجهات ودافعيات المعرفة والعلم والتحصيل، ومن هنا تأتي الآيات: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: ١١٤)، ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٨٥)، ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ (النساء: ١١٣)، للتعبير عن النسق المفتوح من المعرفة والعلم في إطار إدراك القصور واستمرار التحصيل وضرورات الاجتهاد، وإحداث التراكم، وحدوث الحوادث وتجدد الوقائع والأقضية، هذا كلُّه يعني النسق المعرفي المفتوح وعملية إحسان القراءة،[٦] أو ما يُسمَّى بالتقدم العلمي المستمر.

وتبقى دائمًا وأبدًا دعوة القرآن إلى إعمال الفكر والحواس والبحث في ظواهر الطبيعة أو آيات الكون، والآيات التي تدعو إلى إعمال العقل، وإلى التفكير العميق المتبصر المسئول في الظواهر والموجودات والأشياء. وقد سبقَت الإشارة إلى فرض أو فريضة «النظر العقلي» التي كانت منطلق العقل الإسلامي، وقد كانت تكليفًا؛ لأن النظر واجب إجماعًا، والتكليف بالنظر تكليف بالعمل، وكمال النظر بتوليد العلم الطبيعي.[٧] فضلًا عن هذا يُحمل القرآن حملًا على أسلوب البرهان والحجة والجدال الحسن للوصول إلى النتيجة الصحيحة استنادًا إلى المعطيات الخارجية المتفق عليها والقدرات العقلية أو المنطقية لأطراف الحوار.

---

[٦] د. سيف الدين عبد الفتاح، المنهجية وأدواتها من منظور إسلامي، في: المنهجية الإسلامية، م. س، ص٦٤١.

[٧] د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول: المقدمات النظري، ص٢٣٤، ٣٢٢.

في مثل هذا نجد دلائل القرآن الكريم إلى تجذير البُعد الطبيعي العلمي، وتوجيه العقل المسلم نحو الطبيعة لكي يثبتَ دوره في الكون وتحمله لمسئولية الاستخلاف. وبقدر ما يتأسس هذا بقدر ما تتحقق رسالة الوحي الإسلامي كخاتمة الأديان، من حيث هو وحيٌ طبيعيٌّ لا كهنوتي. إنه التوحيد كرؤية موجَّهة للذهن نحو الطبيعة، بتعبير حسن حنفي الأصولي/الفيلسوف الذي يواصل مسار التوحيد ليلفت الأنظار إلى قيمة التوظيف العلمي لمفهوم التنزيه الذي يمكن أن يُصبح أقوى موجهات الوحي للعلوم العقلية الخالصة كالرياضيات والطبيعيات، من حيث يجعل الألوهية مبدأً عقليًّا شاملًا؛ لأن التنزيه يعني أن الله ليس موضوعًا للرؤية أو العلم، إنما العلم موضوعه كلام الله في الكتابَين، أي الوحي كقصد نحو العالم وكنظام له.[8] هكذا يصبح التنزيه مثالًا معرفيًّا هو المثل الأعلى كتعالٍ وتجاوز ومفارقة، التنزيه هو التعالي والتقدم المستمر ورفض الصيغ الجاهزة والقطعية والمذهبية والتوقف،[9] إنه بناء شعوري يدفع إلى البحث المستمر عن الحقيقة القصوى وتقدم العلم يبلور مثلًا معرفية دافعة للبحث العلمي المستقبلي.

النموذجُ الإرشادي العلمي الإسلامي في جوهره نموذجُ ممارسة أو ممارسة نموذج، مفادُه إعادةُ قراءة لمنطلقاتنا العقائدية في ضوءِ وعْيِ العصر والسقف المعرفي له، وإعادة صياغة منظومة القيم والمدركات المعاصرة، متجاوزين مواقع الاستهلاك والاجترار والتقليد والتبعية الفكرية.[10] وهو ليس دعوةً للانعزال أو الانغلاق المستحيلَين فضلًا عن أن يكونَا مجديَّين، بل هو دعوة لتوطين العلم وللتمكين المنهجي من أجل تجذير لفاعليات البحث العلمي ونمائها في أجواء أليفة غير مغتربة، تؤدي استدامة وتجويد الحصائل المعرفية؛ لنقدم إسهامًا — طال انتظاره — في ملحمة التقدم العلمي العالمي. إنها مسئولية عالمية ملقاة على عاتق الباحث العلمي المسلم في الوضع الثقافي الراهن إبان القرن الحادي والعشرين، الذي أقبل بعقده الأول وما تلاه، محتفلًا بالتعددية الثقافية، فهل نتوانى عن توطين البحث العلمي وإمكانات التقدم العلمي الخاصة بنا في ثقافتنا نحن.

---

[8] د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثاني: التوحيد، ص٢٩٧.

[9] السابق، ص٢٣٢.

[10] د. منى أبو الفضل، الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٥، ص٣٣.

خاتمة

بيت القصيد

إنها محاولة لاقتحام العقدة المنهجية، لاستنطاق مكونات الحضارة الإسلامية وثقافتها وتراثها بمعالم نموذج قياسي إرشادي إسلامي؛ ليبدوَ كفيلًا بتوطين المنهجية العلمية في بيئتنا، مُلبِّيًا لاحتياجاتها، وعاكسًا لحضارتنا بنموذجها المعرفي ورؤيتها للعالم، بمخزونها العقائدي ونسيجها الشعوري ومنظومتها القيمية ومنظورها الأنطولوجي أو رؤيتها للوجود؛ فيكون تجسيرًا للهوَّة بين الواقع الراهن والواقع المأمول ... بين منطلقاتنا العتيدة الوطيدة وثورة التقدم العلمي والتقاني الجياشة الموارة ... بين الماضي والمستقبل ... بين الأصالة والمعاصرة ... بين الخصوصية والكونية.

توطين المنهجية العلمية صلْبٌ من أصلاب مقاربة إشكالية الأصالة والمعاصرة، فلا غروَ أن يتوازى الخطَّان عبر الصفحات السابقة، والآن يلتقيان ليتمخض تزاوجهما عن النتائج الآتية:

(١) تمثل نشدان المعاصرة في أن نبدأ من حيث انتهَت تطورات راهنة لفلسفة العلوم في معاقلها في الغرب. بيَّنَّا كيف تجاوزَت الاقتصار على الطرح الوضعي البسيط المؤَمثَل الذي يكتفي بردِّ العلم إلى الأسس المنطقية والتجريبية. وبات واضحًا أن الطرح المتكامل للظاهرة العلمية ومنهجيتها يتأتَّى في إطار حضاري متعين. ليس العلم قصة غربية خالصة أو نسقًا واحدًا ووحيدًا، بل هو أنساق متعاقبة ومتجاورة ومتلاحقة وفعالية مستمرة منطلقة دومًا. يتزامن هذا مع عصر ما بعد الاستعمار ونقض المركزية الغربية،

والترحيب بالتعددية؛ لتتحمل كلٌّ ثقافة مسئوليتها إزاء توطين العلم. وفي ساحة الجهاد العلمي المباركة، بدلًا من الانسحاق والتبعية بين مركز سائد وهوامش مغيبة تنقل وتردد ثمة التثاقف والتحاور بين أطراف مستطيعة، وإن تفاوتَت استطاعاتها. إنه التشارك والتلاقح دون طمس الخصوصيات الحضارية. وإذ نسلِّم بأن العلم لا ينطلق بمجامعه إلا في إطار حضاري مُواتٍ، لا بد من تحمُّل هذه المسئولية والعمل على توطين المنهجية العلمية في الإطار الحضاري الإسلامي، باعتبار الثوابت الإسلامية أحد المكونات الأساسية لثقافات دائرة من الدوائر الحضارية في العالم، هي دائرتنا.

(٢) وبتعيين الفحوى والدور للإطار الإسلامي ونموذج إرشادي إسلامي، أوجبَت المهمة المطروحة أن نتجاوز العود إلى الماضي، سواء بتمجيدِه أو لومِه ... بمدحه أو ذمِّه. وأمكن العمل على استنطاق وتفعيل ممكنات إيجابية في مكونات خصوصيتنا الحضارية قادرة على القيام بدور في إطلاق طاقات البحث العلمي.

(٣) ولئن حكمت خصوصية الحضارة الغربية بنَبْذ كتابها المقدس من أجل الانتقال إلى قراءة كتاب الطبيعة والاقتصار عليه في مرحلة العلم الحديث، التي استوجبت بداياتها الكلاسيكية واحدية مادية، فإن خصوصيتنا الحضارية تنطلق من قراءة الكتابَين معًا؛ لأن القرآن يحمل قوة دافعة وقِيَمًا موجَّهة للبحث العلمي أو لقراءة كتاب الطبيعة والكون والإنسان. وتلك هي القيمة المنهجية للجمع بين القراءَتين وإعمال مبدأ التوحيد. فضلًا عن أن البحث العلمي لا يعود نشاطًا مجلوبًا أو مغتربًا عن بنية الإنسان المسلم. يزخر النموذج الإسلامي بقِيَم وموجهات السلوك العلمي من المنطلق التوحيدي.

(٤) وكما رأينا في المنهجية الغربية ونموذجها الإرشادي، أرسيت قواعد المنهج أولًا، بوصفها متحررة تمامًا من القيم والأخلاقيات. وكنتيجة لتطورات معرفية وحضارية عرضنا لأهم ملامحها، استبينت مؤخرًا حاجة العلم الملحَّة إلى القيم والأخلاقيات. وبالخوض في الإطار إسلامي لا غروَ أن يحدث العكس؛ فقد تحددت آنفًا المنظومة القيمية المميزة للمنهجية الإسلامية قبل الخوض في المنهج ذاته. يمكن اعتبار أسبقية القيم وأولويتها من معالم النموذج الإسلامي، ثمة ترابط متجذر بين المعرفي والقيمي.

(٥) ويظل المنهج آية العلم والعلم آيته. وقبل التماس المنهجية العلمية تحديدًا وفي عموميتها، طُرح السؤال: هل المنهج ذاته أصلًا سلعة غربية خالصة، ولا بديل أمامنا سوى الاستيراد، أم أن الأمر يتطلب تطويرًا وتنمية لممكنات متوطنة، مطروحة وماثلة لتسير نحو استيعاب المنجزات الراهنة والرائعة حول المنهج العلمي وآلياته؟ أسفر بحث

وضعية المنهج في تراثنا عن ترجيح البديل الثاني. وبدَا واضحًا أن إنجازات تراثنا في مرحلته التاريخية قد تأتَّت على أساس العناية بقضية المنهج والمناهج في المجالات الشتى، وامتلك رصيدًا منهجيًّا هائلًا في مسيرته التاريخية.

(٦) ومن أجل توطين المنهجية العلمية تحديدًا، كان البحث عمَّا هو أعمق من سرد ماضي المناهج العلمية وإجرائياتها ... البحث عن جذر للعقلية المنهجية ذاتها وأصول روحها المنبعثة في أعطاف حضارة أنتجت تلك المناهج العلمية وممارساتها. وفي هذا تقدم علم أصول الفقه كعلم منهجي بامتياز. وعن طريق بحث واستخلاص الآليات والقواعد والسبل الاستدلالية التي انطوى عليها وأُسِّس لها، كشف عن منهجيات مقننة، استنباطية وتجريبية واختبارية نقدية، تشهد بتوطن الروح المنهجية في ثقافتنا. ونذكر في هذا الصدد المهمة الجليلة التي اضطلع بها فلاسفةُ المنهج في الحضارة الغربية إبان القرن السابع عشر، مسلِّمين بأن الشقة بين أصول الفقه وبين الميثودولوجيا العلمية المعاصرة، لا تقلُّ عن الشقة بينها وبين رُؤَى فلاسفة منهج الأوروبيِّين في القرن السابع عشر، ومع هذا لا يملك أحد إلا الإقرار بدورهم العظيم في تأصيل روح المنهجية العلمية في قصة الحداثة الغربية. ويمكن أن يقوم الأصوليون في ثقافتنا بدور توطيني مشابهٍ لدور فلاسفة المنهج؛ أي التأصيل لمنهجية حضارة. ولعل هذه أبرز نتائج البحث.

(٧) قام علم أصوله الفقه بدوره في إثبات أن الروح المنهجية ليست غريبةً عنَّا، أو منقولة عن الآخرين. وهذه مقدمة أولية لتوطين المنهجية العلمية. وقد نتج عن البحث فيها حصادٌ منهجي وفير؛ فقد كان المنطق الأصولي أوسع من المنطق الصوري الوافد وأقرب إلى منطق الميثودولوجيا العلمية. احتوى القياسُ الأصوليُّ القياسَ المنطقيَّ وتجاوزَه. ألقَت منهجيَّتُه درسًا في الاستفادة من الوافد وتوظيفه، ورأينا آلية البدء بجهاز مفاهيمي وضبط البنية المصطلحية، وتجلِّي الروح المنهجية في التعامل مع المصادر، وعلى رأسها الثقلان؛ أي القرآن والسنة، واصطناع مناهج نقدية اختبارية للتحقق من وثوق الاستدلالات، والعناية بقضية النسخ التي تَعني التطوير والتعديل، والطرق الدالة على كون الخبر صدْقًا أو كذبًا، ومناهج «الجرح والتعديل» و«التعارض والترجيح»، وسواها من آليات منهجية لإحكام البحث. وكأنه من باب الاعتبار الحقيقي للمصادر المقدسة علينا تفعيل خطوط المنهج العلمي النقدية. ثم كانت حجية الإجماع كمصدر ثالث، تحمل قبسًا من روح مميزة للمجتمع العلمي.

(٨) على أن التعويل الأكبر في التماس جذور المنهجية المنتجة وتوطينها إنما هو على الاجتهاد والقياس، وطويلًا ما كان «المجتهد» صفةً عُلْيَا ينالُها الإمام، ونرنو إلى أن

تنسحبَ في عصرنا إلى العالِم الطبيعي والاجتماعي أيضًا. هنا أتَت واسطة العقد المنهجي وهي مناهج الاستدلال على العلة، فضلًا عن المنهجية الاختبارية في «السبر والتقسيم» وفي مبحث القوادح، والآلية التقنينية في تقسيمات الأحكام، التي جعلَت المنطق الأصولي في جوهره وفي حدود عصره منطقًا متعددَ القيم.

(٩) يتكامل الأصولان؛ علم أصول الفقه وعلم أصول الدين (= علم الكلام)، في تبيئة الظاهرة العلمية وتوطين المنهجية العلمية، والتأصيل لنموذج إرشادي. في علم الكلام القديم احتلَّت الطبيعة موقعًا متميزًا، لكنها كانت مشكلةً أنطولوجية، ولا بد أن تتحول إلى مشكلة إبستمولوجية في علم الكلام الجديد لتغدوَ مهمتُه هي تنضيد العقائد الدافعة إلى قراءة كتاب الطبيعة؛ أي إلى البحث العلمي. أصول الدين باشتباكه مع العقائد والتصورات، يتَّصل بتصور حدود حلبة عالم العلم، بأنطولوجيا العلم وإبستمولوجيته، فيشتبك بفلسفة الطبيعة، مقابل اشتباك أصول الفقه بفلسفة المنهج أو الميثودولوجيا.

(١٠) محصلةُ كلِّ هذا أن خيارَ الواحدية المادية وقصف الأبعاد الثقافية للعقائديات هو خيار للحضارة الأوروبية، وليس شرطًا مطلقًا للمنهجية العلمية. ومن منطلق القراءَتين يمكن تحديد معالم ودعائم نموذج إرشادي، يؤسس لعمل العلماء الباحثين والدارسين في العالم الإسلامي لاستقبال الرصيد العلمي العالمي على أساس رؤية توحيدية تكاملية تستقطب مصادر المعرفة وأبعاد الوجود، ليغدوَ البحث العلمي تجربةً شاملة ينغمس فيها الباحث بمجامع قدراته وملكاته، فيكون أقدرَ على الإبداع والإضافة المأمولة.

(١١) إنه نموذج يمثِّل استمراريةً وتجديدًا وتطويرًا لتراثنا، يشتجر مع المنظومة الثقافية والعقائدية، ليعتمل في أعطافه المستجد من نظريات العلم وآليات منهج العلم وأصوليات البحث العلمي، اعتمالًا متوطنًا، يزعم تواصلًا غير ذي غربة. إنه بمثابة الوقوف على أرض نملكها وتملكنا، إن تكاملَت شروطه وعوامله واحتياجاته وآلياته ومؤسساته، قد يشحذ العزائم ويفجر الطاقة البحثية.

(١٢) والمنشود أخيرًا أن تُفضيَ هذه النتائج في مجموعها إلى القضية الأولية، والتي هي هدفٌ مرتجًى من هذا البحث أصلًا، ألا وهي نقض وإبطال الزعم بغربة العلم وبغياب روح المنهجية العلمية عن تراثنا وعن ثوابت ثقافتنا. فذلكم هو ألف باء توطين المنهجية العلمية في العالم الإسلامي، لينفتح الباب نحو الجهاد الأكبر، وهو التأهل بما يلزم من حصائل الحداثة التي تجعل هذه المنهجية متطورة منطلقة صوب المستقبل، قادرة على الإضافة إلى العلم وإلى عطاء العصر.

الباب الثاني

الرياضيات في الحضارة الإسلامية

إطلالة على العطاء الأوفى[1]

---

[1] بحثٌ أُلقيَ في المؤتمر الدولي: العلوم في الحضارة الإسلامية وآثارها الفكرية والثقافية، عقدَه المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالتعاون مع جامعة الكويت، ١٠–١٢ أكتوبر ٢٠١٦.

تمهيد

المستخلص

الرياضيات أرقى أشكال التفكير المنطقي وأعلى مدارج العقل الاستدلالي، والمدخل الحق للطرح العلمي المنهج؛ لذا يحق اعتبار عطاء الحضارة الإسلامية الجزيل في مضمار الرياضيات، على مفترق الطرق بين الحساب والجبر وبين الجبر والهندسة، فضلًا عن الولوج في أعطاف فلسفة الرياضيات، إنما هو أثمن عطاءات العقل الإسلامي للتراث العلمي لنجد الرياضيات الإسلامية ضرورية لفهم أصول العلم الحديث وتطور ظاهرة العلم عبر الحضارة الإنسانية من ناحية، ولتأكيد مثول العقلانية والمنهجية العلمية في ثقافتنا العربية الإسلامية من الناحية الأخرى.

بادئ ذي بَدء يحتاج الأمر نظرة سوسيولوجية؛ أي نظرة إلى العلم من الخارج لاستكشاف عوامل تخلَّقت في البيئة الحضارية الإسلامية، جعلَتها ثقافة مُنجبة وحاضنة لهذا العطاء الرياضياتي، وتَسِم الرياضة بأنها «التعليم» بألف ولام العهد وفروع الرياضيات «علوم التعاليم»، وجعلت الرياضيات بدورها تحتلُّ مكانًا فسيحًا على مسرح العلم في الحضارة الإسلامية الذي كان نشطًا فعالًا منتجًا، يُعرض لأول مرة في تاريخ البشر مفهوم عالمية العلم — أهم سماته اللافتة — فتتشارك في صنعه الملل والنحل والأجناس والقوميات الشتى، ويقدم أول لغة علمية عالمية: العربية، التي أصبحت الآن الإنجليزية. يتبع هذا نظرة إبستمولوجية، داخل العقل العلمي لتعيين وضع الرياضيات في بنية العقل الإسلامي وفي نسقه المعرفي.

ومن هذه الخلفية المنهجية يمكن الانطلاق نحو تحديد معالم العطاء الإسلامي الرياضياتي وتاريخ الرياضيات في الحضارة الإسلامية: كيف بدأت؟ كيف اتجهت وسارَت؟ كيف نمَت وتطوَّرَت؟ وفاض عطاؤها الجزيل — في الرياضيات النظرية والعملية أو البحتة والتطبيقية معًا — درسًا وتدريسًا وتحليلًا وتمحيصًا وتنقيحًا وإبداعًا وابتكارًا وخلقًا وإضافة، ومن قبل ومن بعد ترجمة إلى العربية في البدايات، ثم ترجمة عن العربية في النهايات المفضية تاريخيًّا وجغرافيًّا ومنطقيًّا إلى ثورة العلم الحديث في القرن السابع عشر.

الفصل الأول

تاريخ الرياضيات الإسلامية ... لماذا؟

ألا إن الآثار الفكرية والثقافية للعلوم الإسلامية كانت حقًّا واسعة في مداها، عميقة في مفعولها. لقد حمل المسلمون لواءَ التقدم الحضاري والبحث العلمي في مرحلة تاريخية كانت شمسها غاربة عن الغرب ومشرقة في الشرق، تمتد من القرن الثامن الميلادي وحتى مجيء القرن الثالث عشر؛ لتملأ كلَّ الفراغ الحضاري الممتد منذ إغلاق مدارس الفلسفة في الإسكندرية في العصر الروماني وحتى بزوغ الجمهوريات الإيطالية في عصر النهضة. وكما أكَّدنا وفصَّلنا مرارًا من قبل، كانت مرحلةُ تاريخ العلوم عند العرب أو تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية هي ببساطة مقدمة شرطية مفضية تاريخيًّا وجغرافيًّا ومنطقيًّا لمرحلة العلم الحديث في أوروبا وثورته العظمى في القرن السابع عشر.[١] عطاء العلوم الإسلامية عطاء جزيل بلا مراء، يشغل الآن دوائر بحثية كبرى وعديدة في الشرق وفي الغرب معًا.

وما تتوقف عنده أطروحتنا هذه أن الرياضيات الإسلامية هي التي تقدَّمت بالعطاء الأوفى، وعلى مفترق الطرق بين الحساب والجبر وبين الجبر والهندسة، فضلًا عن الولوج في أعطاف فلسفة الرياضيات. فلم تكن الرياضيات الإسلامية فصلًا مثيرًا في قصة العلم الرياضي فحسب، بل أيضًا في فلسفة الرياضيات، كما يؤكد رشدي راشد بسلسلة دراسات

---

[١] حرصتُ على خدمة هذه القضية في مواقع عديدة، أخصُّ منها بالذكر الفصل الأول «العلم بين فلسفته وتاريخه» في كتابي الأثير: «فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ... الحصاد ... الآفاق المستقبلية.» سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد ٢٦٤، ديسمبر ٢٠٠٠، ص ص (طبعة ثانية عن القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩). وأيضًا الفصل الثاني «العلم والمنهج» في كتابي: نحو منهجية علمية إسلامية: توطين العلم في ثقافتنا، المؤسسة العربية للفكر والإبداع.

رصينة في فلسفة الرياضيات الإسلامية، مُثبتًا أن «الإسهام الفلسفي لعلماء ذلك العصر جوهريٌّ لفهم ابتكارات علمية معينة، بالإضافة إلى أنه جوهري للإحاطة بنشأة مشكلات فلسفية جديدة.»[٢]

وبادئ ذي بَدء نطرح السؤال: لماذا الرياضيات تحديدًا؟

وذلك أولًا وقبلًا؛ لأن الرياضيات أرقى أشكال التفكير المنطقي وأعلى مدارج العقل الاستدلالي، آية العقلانية الصارمة والمدخل الحق للطرح العلمي المنهج. هي اللغة المنضبطة، علم الضرورة المنطقية، ملكة العلوم والمبحث الصوري الرفيع المترفع عن شهادة الحواس وجزئيات الواقع التي تغوص في لجَّتِها العلوم التجريبية. بعض الأحداث في خبرتنا، كرؤية سحابة تجتمع بأخرى، فنجد حاصل جمعهما سحابة واحدة وليس اثنتين، قد ينقض قواعد الحساب، وأبسط قواعد الهندسة قد يحتاج لعالم هندسي مثالي ولا يصدق على الواقع المتعين، ولكن نحن لا نطلب منها أن تصدق عليه، بل فقط أن تكون متسقة مع مقدماتها، وأن تتسق معها نتائجها، وبهذا تكون قواعد علم ناجح. «وكما هو معروف العلم الناجح الصحيح على نطاق واسع جدًّا، بل وغير محدود، إنما يعمل بقواعد الرياضيات.»[٣] ناهيك عن أن يتحدث بلغتها كما فعلت العلوم الفيزيائية لتُعطيَنا أروع أمثلة النجاح العلمي والمعرفي.

وفي هذه القضية الرياضية يقينية، هي الكيان الوحيد في عالم العلم الذي ينبثق كاملًا، أو هي الوليد المعجز الذي يولد ناضجًا. قد تستوعب المناهج الرياضية المتطورة

---

[٢] د. رشدي راشد، في الرياضيات وفلسفتها عند العرب، ترجمة د. يمنى طريف الخولي، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٤، ص٧٣. وهذا الكتاب ترجمة وتقديم ودراسة لنص للدكتور رشدي راشد بعنوان:

Roshdi Rashed, Conceivability, Imaginability and Provability in Demonstrative Reasoning: Alsijzi and Maimondes on II, 14 of Apollonius "Conic Sections", in: Fundamenta Scientiae, Vol. 8, no. 3/4, Brazil, 1987. pp. 241–256.

«القابلية للتصور والقابلية للتخيُّل والقابلية للإثبات في التفكير البرهاني: السجزي وابن ميمون في القضية ١٤ الكتاب الثاني، من كتاب أبوللونيوس (القطوع المخروطية)». في المقدمة المستفيضة وضعت تخطيطًا مبدئيًّا لتاريخ الرياضيات الإسلامية، ولماذا وكيف ينبغي أن ندرسها؟ وعدتُ لهذا الموضوع عبر العشرين عامًا الماضية أكثر من مرة في أكثر من موضع.

[٣] Henery Margenau, The Nature of Physical Reality, New York: McGraw Hill, 1960. p. 497.

مشاكل قديمة وتُقدِّم طرقًا أبسط وأعمق لمعالجتها، فضلًا عن فتح آفاق أوسع، لكن طالما ثبتت صحة قضية رياضية في إطار نسقها؛ أي طالما ثبت الارتباط بين المقدم والتالي فيها، فسوف تظل صحيحة إلى أبد الآبدين، وتتمتع القضية الرياضية داخل نسقها بثبات صدق وضرورة منطقية تميِّزها عن قضايا العلوم التجريبية. ومهما علَت الرياضيات في مدارج التقدم لن تسخر من براهين القدامى في العهود السحيقة أو تكتشف خطأها فجأة، كما يحدث في العلوم الأخرى. ظل أينشتين منبهرًا بنظرية فيثاغورث الموضوعة قبل الميلاد بقرون ويعمل على أساسها. وما زالت هندسة إقليدس نموذجًا لبناء النسق الرياضياتي، وقد وضعها في مصر في العصر البطلمي، في الإسكندرية خلال القرن الثالث قبل الميلاد. إن الرياضيات كما قال إيمانويل كانط (١٧٢٤–١٨٠٤) هدية الله للبشر، وخصوصًا للعقل العلمي، الذي يحق اعتباره من أثمن ما امتلكه البشر.

وأطروحتنا أن إسهام العلوم الإسلامية في مضمار الرياضيات ذو آثار فكرية أغزر في محتواها، ويمكن أن ننتظر منه أدوارًا ثقافية أجدى وأعمق. إنه بحقٍّ عطاؤُها الأوفى للميراث الإنساني والمسيرة العلمية البشرية وتطور العقل العلمي، وفي الآنِ نفسه عطاؤها الأوفى لتحقيق الذات الحضارية وآيتها العقلانية والمنهجية. كلا الجانبَين يفرضان الوقوف بإزاء تاريخ العلوم الرياضية العربية أو الإسلامية. والفرق بين مصطلحَي «العربية» و«الإسلامية» كالفرق بين مكمن النور وهيكله،[٤] ومهما تلاحقَت الأفاعيل والنوائب يظل العالم العربي قلب العالم الإسلامي النابض، ويظل العالم الإسلامي بدوره مدى للعالم العربي وآفاقه ودوائره المتوالية.

بشكل عام اشتدَّ ساعدُ تاريخ العلوم في الآونة الأخيرة، وباتَت فلسفة العلوم لا تنفصل البتة عنه، لا سيما بعد الثورة الكونية وكتاب توماس كُون Thomas Kuhn «بنية الثورات العلمية، ١٩٦٢»، الذي علمنا أن تاريخ العلوم ضرورة من أجل تحقيق هدف فلسفة العلوم: تفهم ظاهرة العلم ومساراتها وتطوراتها.

وقد بات العلمُ الحديث بلا جدال أخطر وأهم ظواهر الحضارة، وأقوى العوامل المُشكلة للفكر وللواقع معًا في الحقب الحديثة والحداثية والمستحدثة. ولما كانت مرحلة

---

[٤] ونحن في حلٍّ عن الخوض في الجدل حول أفضلية مصطلح العلوم العربية، من حيث إن مصطلح العلوم الإسلامية ألصق بالدوائر المعرفية التي تحلَّقت حول النص القرآني وبالعلوم الدينية والنقلية؛ فالبحث في «الرياضيات الإسلامية»، و«الرياضيات» ذات أبهة تدرأ كلَّ لبس وتحسم الجدل.

العلوم الإسلامية هي المقدمة المفضية لمرحلة العلم الحديث، كانت دراسة العلوم الإسلامية وتقنينها ضرورة إنسانية عامة من أجل تفهُّم أصول ومنطلقات العلم الحديث. وذلكم هو المعامل الموضوعي العام لدراسة تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية ووضع الرياضيات فيها، وأثرها في تاريخ العلم، في تطور العقل العلمي بشكل عام، وفي عقلانية العلم الحديث تحديدًا وتعيينًا.

ومثل هذا التناول المتكامل لتاريخ العلم وتاريخ الرياضيات، إنما يُفضي إلى التفهم السليم لمسار العلم الذي تعاقبَت على خلْق فصولِه حضاراتٌ شتى، وإلى جلو حقيقته بوصفه ميراثَ الإنسانية جمعاء وإمكانية للعقل البشري من حيث هو بشري. وفي هذا تمثيلٌ لحقيقة موضوعية ولقاعدة منهجية معًا، مفادُها أو مفادهما أن العلم ليس قصةً غربية خالصة أو نسقًا واحدًا ووحيدًا صنعه وامتلكه الغرب/المركز الحضاري، بل هو أنساق متعاقبة ومتجاورة ومتلاحقة، فعالية إنسانية مستمرة منطلقة، تتوالَى من عصر لآخر ومن حضارة لأخرى.

ويتقاطع المعامل الموضوعي العام أو الإنساني المشترك مع معامل ذاتي خاص بثقافتنا نحن، خاص بنشدان الهوية وتحقيق الذات الحضارية؛ لنجد الرياضيات، آية العقلانية الصارمة، هي الأقدر على تقويض الخرافة الاستعمارية البائدة القائلة: إن «العلم غربي» والعقلانية العلمية غربية، غربية المنشأ والهوى والمسار والحصائل؛ لتظل حصيلة الشرق الفنان ... الشرق الديني ... فقط في الغيبيات والفنون والشعر ... في حكم حائد وجائر بنفي العقلانية، بانعدام وإعدام الروح العلمية في ثقافتنا العربية الإسلامية، فيظل العلم سلعة غربية ... غريبة ومغتربة ... نستوردها، كما نستورد نفائسَ وسلعًا جيدة أخرى ينتجها الغرب كالعطور الثمينة والملابس الأنيقة والأجهزة المفيدة. في حين أن العلم يظل دائمًا وأبدًا، كما أكَّدنا مرارًا وتكرارًا، «غير قابل للاستيراد، قد نستورد بعضَ نواتجه من نظريات نتعلمها، أو من تطبيقات تقانية نستعملها، وفي هذا لا علمَ لدينا ولا نصيب لثقافتنا من الإسهام فيه.»[٥]

ولعل نقض ذلك الحكم الجائر، أولى المهام المنوطة بدرسنا لتاريخ العلوم في الحضارة العربية الإسلامية. إثبات دور الرياضيات الإسلامية، والمكان الفسيح الذي شغلَته على مسرح العقل والإنتاج المعرفي الإسلامي، يعني إثبات شرف مواطنة متبادل بين الثقافة

[٥] وهذا ما ذكرناه في الباب الأول، ص١٧.

الإسلامية والروح العلمية، فيكون تجسيرًا للهوَّة بين الواقع الراهن والواقع المأمول، بين تاريخنا وتراثنا وبين ثورة التقدم العلمي والتقاني الجياشة الموارة، بين الماضي والمستقبل، بين الأصالة والمعاصرة. إنه صلب من أصلاب حل مشكلة الأصالة والمعاصرة العتيدة العنيدة، التي طال انشغالنا بها، نشدانًا لمستقبل أفضل.

تضطلع الرياضيات الإسلامية بدور رئيس في تحقيق المعاملين الموضوعي والذاتي لدراسة تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية. وتتقدم — وهي ربَّة العطاء الأوفى — بالحيثية الأولى والكبرى من حيثيات نقض الحكم الجائر على ثقافتنا الإسلامية وهويَّتنا العربية بغربة العلم عنها، وتُعطينا أسانيد لتوطين روح العلم والمنهجية العلمية في حضارتنا العربية الإسلامية، مرة أخرى نشدانًا لمستقبل أفضل.

المستقبل والمستقبلية صوب الأنظار دائمًا، وفي صلب التقاطع بين المعامل الموضوعي والمعامل الذاتي، فلا ينفصل البحث في تاريخ العلم ... في ماضيه ... عن استشراف أفضل لمستقبله ... لإمكانياته وعوامل نمائه. وتكتسب العناية بتاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية وتاريخ الرياضيات قيمتها الحقيقية بقدر ما تُسهم في حاضر جيد ومستقبل أفضل،[٦] لا يعاني غربة العلم والروح العلمية، فيَعِد بمزيد من التحديث والتقدم في عالمنا العربي الإسلامي.

ومع مثل هذا الحضورِ المهيب والدور الضروري الملحِّ للتراث الإسلامي الرياضياتي، فإنه — ويا لَلغرابة ويا لَلتقصير — قليلًا ما نلتفت إليه ونُعنى به! ونادرًا ما يحتلُّ موقعه الملائم، أو يحتل موقعًا أصلًا، في مقارباتنا المتكاثرة والمتراكمة للتراث الإسلامي وللحصاد التاريخي للعقل الإسلامي في مرحلته الذهبية التي قُدِّر لها أن يكون فيها مركز الحضارة الإنسانية وقاطرة التقدم البشري.

هذا لولا ثلَّةٌ من المخلصين المقتدرين، بذلوا جهودًا هائلة مؤزرة، تحقيقات وترجمات ودراسات معمقة، لكشف النقاب عن بعض ذخائر كنوز الرياضيات العربية، والتي اتفقنا

[٦] جامعة أحمد بلو في شمال نيجيريا، التي عملتُ بها أستاذ الدراسات العليا لتأسيس قسم للفلسفة بها، هي ثاني أكبر جامعة في أفريقيا بعد جامعة القاهرة. وحيث إن الدراسة فيها باللغة الإنجليزية، يضع قسم التاريخ في كلية الآداب على لافتتِه هذه العبارة النافذة: To build objective past for a better tomorrow «لبناءٍ ماضٍ موضوعي من أجل غد أفضل».

على أنها من أثمن ما أنجز العقل الإسلامي، أو هي عطاؤه الأوفى. في طليعتهم عَلَمان مصريان خرجَا من قسم الفلسفة. أولهما رشدي راشد، الذي تجاوز عامَه الثمانين أطال الله بقاءَه وعطاءه، وقد اتخذ من فرنسا مهجرًا وموطنًا منذ أكثر من خمسين عامًا، ليحوزَ اعتراف العالم أجمع كأبرز العلماء المتعمقين والمبدعين في تاريخ الرياضيات الوسيطة. ببساطة، وبغير حاجة إلى تفصيلات، لا تاريخ للرياضيات الإسلامية الآن من دون رشدي راشد وإسهامه الدافق.

أما العَلم المصري الثاني، فهو عبد الحميد صبرة (١٩٢٤–٢٠١٣). ولأن المناظر — أي البصريات والضوء — من فروع علم الرياضيات الإغريقية ثم الإسلامية، يسطع دور صبرة في تأريخها من خلال جهده الباذخ بشأن أهم أعلامها، الرياضياتي/الفيزيائي الأول، الحسن بن الهيثم (٣٥٤–٤٣٣هـ).

خرج صبرة من جامعة الإسكندرية وتربَّع أستاذًا لتاريخ العلوم في جامعة هارفارد التي عادةً ما تحتلُّ المركز المتقدم في تصنيف الجامعات. حصل العام ١٩٥٥ على الدكتوراه من لندن في «نظريات الضوء في القرن السابع عشر»، تحت إشراف فيلسوف المنهج العلمي الأكبر كارل بوبر K. Popper (١٩٠٢–١٩٩٤) الذي دفع صبرة إلى الاهتمام بتاريخ العلوم عند العرب. وقد أخرج دراساتٍ وعروضًا معجمية وموسوعية بشأن ابن الهيثم، وشارك في تحقيق كتابه «الشكوك على بطليموس».[٧] وكان إنجازه الذي جاء إنتاجًا علميًّا من العيار الثقيل هو تحقيقه لكتاب ابن الهيثم الفذ «المناظر» تحقيقًا مشمولًا بمراجعة الترجمة اللاتينية وجداول مقارنة بينها وبين الأصل العربي، ومعجم لاتيني عربي ومضاهاة بكتاب كمال الدين الفارسي «تنقيح المناظر»، وفهرس تحليلي. تم هذا بدعم سخي من المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت ذي الأيادي البيضاء على الثقافة العربية والإسلامية. ثم ترجم صبرة «المناظر» إلى الإنجليزية ترجمة مشمولة هي الأخرى بمثل هذا الجهد الباذخ، نُشرت في لندن أيضًا بدعم من الكويت.[٨]

---

[٧] الشكوك على بطليموس للحسن بن الهيثم، تحقيق د. عبد الحميد صبرة، ود. نبيل الشهابي، تصدير د. إبراهيم بيومي مدكور، مركز تحقيق التراث، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، ط٢، ٢٠١٤.

[٨] انظر: كتاب المناظر للحسن بن الهيثم، حقَّقها وراجعها على الترجمة اللاتينية د. عبد الحميد صبرة، ثلاثة مجلدات، السلسلة التراثية، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، قسم التراث العربي. المجلد الأول: في الإبصار على الاستقامة، رقم (٤) من السلسلة التراثية، ١٩٨٣. (٨٠٠ صفحة).

سوف نتوقف لاحقًا عند الحسن بن الهيثم وكتابه «المناظر» ودوره في تاريخ الرياضيات الإسلامية. ولكن لا بد أن تنطلق رحلتُنا معها الآن من نظرة عامة على وضع الرياضيات في الحضارة الإسلامية، نظرة من الخارج ومن الداخل، أو من السوسيولوجي ومن الإبستمولوجي.

المجلدان الثاني والثالث رقم (٢٧): في انعكاس الأضواء ومواضع الخيالات المبصرة بالانعكاس، الجزء الأول: النص، المقدمات، جداول المقارنة، الجزء الثاني: جهاز التحقيق، الأشكال، الملحقات، الألواح، ٢٠٠٢.

والترجمة الإنجليزية:

The Optics of Ibn Al-Haytham, Translated with Introduction and Commentary by A. I. Sabra, The Warburg Institute, London, 1989.

الفصل الثاني

من الخارج ومن الداخل

من السوسيولوجي إلى الإبستمولوجي

كانت الحضارة الإسلامية بلا مراء وطنًا للمنهجية الرياضية. أولَت الرياضيات شأنًا عظيمًا، حتى أطلق الإسلاميون عليها اسم: «التعليم» بألف ولام العهد. مصنفات علماء عظام؛ كابن الهيثم وأعمال رائدة في تصنيف العلوم قد لا يَرِد فيها أبدًا مصطلح «الرياضة» أو «الرياضيات»، ولا يَرِد فيها إلا «التعليم» و«علوم التعاليم». العلوم الرياضية هي التعاليم أو العلوم التعليمية، التي هي أساسُ كلِّ وأيِّ تعليم آخر، وتنأَى قضاياها عن اللجاج والجدال، لتكون في موضع تسليم العقل بها وبمنهجيتها من حيث هي قضايا برهانية. حتى الإمام أبو حامد الغزالي (٤٥٠–٥٠٥هـ/١٣١٨–١٣٦٨م)، حين صبَّ جامَ غضبِه على علوم الأوائل وعلى العقلانية ذاتها وشكَّك فيها وفي جدواها، عاد ليستثنيَ الرياضيات، قائلًا: إن أعظم جناية على الإسلام الظن بأنه يُنكر الرياضيات، فظلت الرياضيات دائمًا «لا معنى لإنكارها ولا للمخالفة فيها»،[1] بتعبير الغزالي. وإن كان لم يَفُتْه التحذير من عواقب التطرف في الافتتان والانبهار بصرامة العقلانية الرياضية والقائمين بها وعليها من علماء الرياضة، أو بتعبير الإسلاميين: «أصحاب التعاليم».

[1] الإمام الغزالي، منطق تهافت الفلاسفة المسمَّى «معيار العلم»، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩، ص٣١.

ولا شك أن ثمة عواملَ سوسيولوجية ساهمت في أن تصبح الرياضيات علوم التعاليم، عوامل تخلَّقت في البيئة الحضارية الإسلامية، فجعلَتها ثقافة مُنجبة وحاضنة لعطاء رياضياتي باذخ كان عطاءَها الأوفى. وقد باتَت النظرة السوسيولوجية ضرورة للطرح التاريخي. ومن بعد ثورة توماس كون المذكورة، لم تَعُد فلسفة العلم تنفصل عن تاريخه؛ وأيضًا لم يعودَا معًا يكتملان من دون النظرة السوسيولوجية، بل وإسهام سوسيولوجيا العلم أو علم اجتماع العلم.

إنها النظرة إلى النسق العلمي من الخارج من حيث اشتباكاته بالكيانات والعوامل المحيطة به. النظرة إلى ظروفه الحضارية في المرحلة المعنية والواقع الثقافي الذي أنجبه؛ لأن العلم لا يهبط من السماء ولا يسبَح في الفراغ، بل يُفلح أرضًا مهَّدَتها الحضارة السائدة، ويحصد زرعًا أنتجَته الثقافة الماثلة، يتمثل في إجابات البحث العلمي عن التساؤلات المطروحة والاحتياجات والمتطلبات، كاستجابة لعوامل وفاعليات راهنة. العلم ليس نسقًا معزولًا محكومًا فقط بالقواعد الميثودولوجية والمحكات المنطقية كما تُوحي النظرة التي تبنَّتها فلسفة العلوم قبل الثورة أو المرحلة الكونية، فاقتصر بحثها على أُسُسِه المنطقية وموجهاته الميثودولوجية. إن النسق العلمي ببساطة نشاطٌ إنساني وإنجاز بشري وفاعلية اجتماعية، في إطار حضاري متعين.

وقصة العلوم الإسلامية إجمالًا كانت مرحلة من أهم مراحل العلم القديم طرًّا، ذروته وتاجه، حيث صياغة المنهج العلمي وآلياته الإجرائية، متميزة وواضحة، كنظرية وكواقع وكممارسة، ناشئة عن النموذج المعرفي الشامل، ومتفاعلة مع إطارها الحضاري. تتميز هذه المرحلة بوضعية خاصة للقيم وتوليد لإيجابيات قيمية علمية، بفضل تفعيلٍ حيٍّ لعوامل ثقافية، مركزُها نصٌّ ديني دافع إلى النظر العقلي، والتأمل في ملكوت السموات والأرض، وفي الأنفس.

ثم قامت الجوانب السوسيولوجية الخاصة بالمجتمع العربي بدورها في دفع وتهيئة المجال لكي تنتجَ الرياضيات تحديدًا عطاءَها الأوفى. إنها جوانب من قبيل اهتمام العرب وأسلافهم العتيق بالتجارة وحساب الأنصبة والأرباح في البضائع والبيوع. ثم نظام المواريث الإسلامي المعقد، بعض مؤرِّخي العلم أمثال جوان فرنيه Juan Vernet يرَون القرآن نقطةَ البدء في الرياضيات العربية بسبب هذا النظام. وثمة أيضًا تعاظُم جحافل الجيوش الجرَّارة وتوزيع رواتبها وغنائمها وحساب نفقاتها. ثم الرخاء الاقتصادي والتراكم المالي الذي تلَا تكوينَ الإمبراطورية الإسلامية، ومشاكل حساب أنظمة الجزية

والخراج والضرائب والزكاة. هذا فضلًا عن مشاكل عمليات المساحة وتقسيم الأراضي وتشييد المدن.

وكانت تحديد مواقيت الصلاة والشعائر والأعياد الدينية يدفع الإسلاميِّين إلى اهتمام مكثَّف بالفلك (الهيئة)، خصوصًا وأن البيئة الصحراوية دفعَتهم إلى الاعتماد على التقويم القمري بصعوباته في تحديد التواريخ سلفًا، وفي الوقت نفسه اهتموا بالتقويم الشمسي في الأمصار الزراعية التي دانَت لهم من أجل تحديد أوقات جباية الجزية والضرائب والزكاة وفقًا لمواسم الحصاد. والمحصلة أن استطاع العرب تطويرَ علم حساب المثلثات، وتصنيع آلات فلكية لتعيين المواقيت والاتجاهات، وكانت من أدوات اكتشاف الأمريكتَين، وإثبات كروية الأرض.

هذه العوامل السوسيولوجية المتعينة تلفت الانتباه إلى أن الرياضيات الإسلامية التي هي علوم التعاليم أو العلوم التعليمية إنما تشمل التعليم النظري والتعليم العملي، وهذا ما يناظر بمصطلحات عصرنا: الرياضيات البحتة والرياضيات التطبيقية. فأينعت في الحضارة الإسلامية علوم رياضية بحتة من حساب وجبر وهندسة، وأينعت أيضًا علوم رياضية تطبيقية من قبيل علم المساحة وعلم الحِيَل المتحركة (الحيل الميكانيكية)، وعلم جر الأثقال وعلم الأوزان والموازين وعلم الآلات الجزئية وعلم المناظر والمرايا وعلم نقل المياه …

وننتقل إلى نظرة إبستمولوجية للرياضيات الإسلامية؛ أي نظرة إلى العلم داخل العقل العلمي الإسلامي، وفي بنية نسقه المعرفي.

أخذ الإسلاميون بتقسيم الإغريق للمباحث الرياضية إلى أربعة علوم أساسية، هي: الحساب (الأريثماطيقا) والهندسة (الجومطريا) والفلك (الأسطرنوميا/علم الهيئة) والموسيقى (التآليف)، وتتفرع فروعًا عدة، ويُعدُّ الجبر — إنجاز الرياضيات العربية الأعظم — امتدادًا أو فرعًا للحساب.

على أنه منذ بدايات النهوض العقلي للحضارة الإسلامية، اهتم العرب بالرياضيات — بعلوم التعاليم — أكثر من سواها من مباحث العلوم العقلية وعلوم الأوائل. وانشغلوا بموقعها في النسق المعرفي. وضعها أبو يوسف بن إسحاق الكندي (١٨٤–٢٥٠هـ) — أول الفلاسفة الإسلاميين — كمدخل للعلوم، فتسبقها جميعًا، حتى المنطق ذاته يأتي بعد الرياضيات، وجعلها جسرًا للفلسفة. وللكندي رسالة في أنه «لا تنال الفلسفة إلا

بالرياضيات»، وله من الكتب والرسائل أحد عشر في الحساب، وثلاثة وعشرون في الهندسة، فضلًا عن تسعة عشر في النجوم. أما ابن سينا (٣٧٠–٤٢٨هـ) — الشيخ الرئيس — فقد اهتم بالرياضيات أكثر من الكندي، لكنه لم يضعها مثله كمدخل للعلوم جميعًا، بل يضع المنطق في المدخل ثم الطبيعيات وبعدها تأتي الرياضيات وأخيرًا الإلهيات، على أساس أن هذا يعكس مسار العقل وتدرج خطاه. وشبيهٌ بهذا ما فعله المعلم الثاني أبو نصر الفارابي (٢٥٩–٣٣٩هـ) الذي جعل علوم اللسان هي المدخل؛ ربما لأن الحضارة الإسلامية حضارة مركزها النص القرآني الذي هو ظاهرة لغوية، تحلَّقت حولها الدوائر المعرفية والبحثية المتتالية، وكانت أول دائرة معرفية تشكَّلت حول المركز/الوحي هي دائرة علوم اللغة أو كما أسماها أبو نصر الفارابي: علم اللسان، وذلك في إحصائه وتصنيفه للعلوم إبان القرن العاشر الميلادي.

وفي «إحصاء العلوم»، جعل أبو نصر الفارابي الرياضيات — كما أشرنا — تالية لعلم اللسان وعلم المنطق، ليأتي الفصل الثالث في «علم التعاليم» وفروعه النظرية والعملية،[٢] أو ما أسماه الفارابي التعليم النظري والتعليم العملي، أو كما اتفقنا الرياضيات البحتة والرياضيات التطبيقية. وتأتي هذه الفروع جميعها على النحو الآتي:

- **علم العدد**: وينقسم إلى علم العدد النظري وعلم العدد العملي. النظري ينظر الأعداد بإطلاق من حيث هي مجردة في الذهن عن الأجسام وعن كل معدود فيها، أو ما يُسمَّى الآن بنظرية الأعداد.
- **علم الهندسة**: وتنقسم أيضًا إلى هندسة علمية وهندسة نظرية. الهندسة العملية تبحث الخطوط والسطوح في الصناعات والأجسام، والهندسة النظرية تبحث الخطوط والسطوح على الإطلاق وعلى أي وجه.
- **وعلم المناظر أي البصريات**: و«يدخل في جملة ما فحصت عنه الهندسة.»[٣] من الأشكال والأعظام والترتيب والأوضاع والتساوي والتفاضل وغير ذلك. ويميز هذا العلم ما يظهر في البصر بخلاف ما هو عليه في الحقيقة؛ أي أغلاط البصر، وكيفية تقدير الأحجام والمساحات من خلال البصر. ويبحث أيضًا المرايا.

[٢] أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق وتقديم وتعليق د. عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٢، ١٩٤٩، ص٧٥ وما بعدها.

[٣] المرجع السابق، ص٨٠.

- **علم النجوم**: وينقسم إلى فرعين هما أحكام النجوم؛ أي التنجيم، وعلم النجوم التعليمي؛ أي الفلك الرياضياتي.
- **علم الموسيقى**: وينقسم أيضًا إلى النظري والعملي، ليبحث مبادئ وأصول هذه الصناعة وآلات الصناعة وأوزان النغم وتآليف الألحان.
- **علم الأثقال والموازين**: الذي يبدو علمًا تعليميًّا عمليًّا.
- **علم الحيل**: الذي يمكن أن يناظر الميكانيكا التطبيقية العملية. على أن الفارابي يُشير إلى أن هذا المبحث يدخل فيه علم الجبر والمقابلة، الذي هو مشترك في علم العدد وعلم الهندسة.[٤]

على هذا النحو صاغ الفارابي — المعلِّم الثاني — فروعَ الرياضيات أو بمصطلحه علوم التعاليم في الفصل الثالث، ليتلوها العلمُ الطبيعي والإلهي في الفصل الرابع، ثم العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام في الفصل الخامس والأخير.

ولأن أبا عبد الله الخوارزمي أكثرُ نزوعًا للرياضيات من الفارابي، فقد قدَّم في «مفاتيح العلوم» تصنيفًا أكثر تفصيلًا، حيث تكرَّس الباب الرابع من كتابه للأريثماطيقا أو علم العدد، الذي ينقسم إلى الكمية المفردة والكمية المضافة والأعداد المسطحة والمجسمة والعيارات التي تُقابل الأثقال والموازين، ثم حساب الهند وحساب الجمل، وأخيرًا علم الجبر والمقابلة الذي كان من وضعه. ويأتي الباب الخامس في الهندسة، لينقسم إلى: مقدمة الصناعة، الخطوط، البسائط، المجسمات. والباب السادس في علم النجوم، وينقسم بدوره إلى: أسماء النجوم السيارة والثابتة وصِوَرها، تركيب الأفلاك وهيئة الأرض وما يتبعها، مبادئ الأحكام ومواصفات أصحابها، آلات المنجمين. والباب السابع في الموسيقى ليبدأ بأسماء آلات الصناعة وما يتبعها ثم جوامع الموسيقى في كتُب الحكماء، ثم الإيقاعات المستعملة. والباب الثامن في علم الحِيَل لينقسم إلى جرِّ الأثقال بالقوة اليسيرة، وآلات حركات المياه وصنعة الأواني العجيبة. ويأتي الباب التاسع بعد هذا في الكيمياء.[٥]

وكذلك ابن سينا (٣٧٠–٤٢٨هـ) — الشيخ الرئيس — يصنِّف علوم التعاليم إلى علوم رئيسية، يتشعب عنها علوم فرعية. العلوم الرئيسية وهي العدد والهندسة والهيئة

---

[٤] السابق، ص٨٧.

[٥] انظر: أبو عبد الله الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق فان فلوتن، تقديم ومراجعة د. محمد حسن عبد العزيز، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، بدون تاريخ.

(الفلك) والموسيقى، ويتشعب عنها علوم الرياضية الفرعية؛ فعن العدد يتفرع الجمع والتفريق والحساب الهندي وعلم الجبر والمقابلة، وعن الهندسة تتفرع علوم الهندسة العملية التقانية. أما علم الهيئة فيتفرع عنه علم الأزياج والتقاويم. ومن فروع علم الموسيقى اتخاذ الآلات الغريبة ... وهكذا، في شتى تصنيفات أقطاب الحضارة الإسلامية للعلوم الرياضية نلاحظ تكامل العلم النظري والعلم التطبيقي، وأن التراث الإسلامي قد سلَّم بالعلوم الرياضية بوصفها تعاليم، مبرهنات يقينية لا بد أن تحتلَّ موقعها في بنية العقل.

الفصل الثالث

معالم قصة الرياضيات الإسلامية

أما عن تاريخ الرياضيات الإسلامية أو نشأتها ومسار تطورها، فإنه يعطينا تمثيلًا لتاريخ العلم العربي أو لقصة العلم في الحضارة الإسلامية ككل، صورة مطابقة أو عينة بينة، أو شهادة الجزء على الكل. ذلك أنه لم يكن للعرب قبل الإسلام باعٌ في العلوم الرياضية. الرياضيات ليست كالشعر، بل هي كالفلسفة؛ أي نتيجة لمعلول مستحدث هو الثورة الثقافية العظمى التي أحدثَها الإسلام ونزول الوحي في المجتمع الجاهلي، ثم تعاظمَت بفعل ما أشرنا إليه من عوامل سوسيولوجية خاصة بالحضارة الإسلامية، وبالمجتمع العربي الذي هو الأرومة والأصل والمنشأ لها.

وقد شَهِدت الرياضيات في الحضارة الإسلامية المرحلتَين التاريخيتَين اللتين مرَّت بهما الإنجازات المستحدثة للعقلانية العربية؛ أي مرحلة الترجمة والنقل ومرحلة الإسهام والإبداع.

ولم تكن الترجمة والإبداع مرحلتَين منفصلتَين متعاقبتَين آليًّا، بل بالأحرى قوتَين علميَّتَين متفاعلتَين، فيما أسماه رشدي راشد: جدلية الترجمة والبحث، موضِّحًا كيف مثَّل النموذج الإسلامي درسًا منهجيًّا في التفاعل الخلَّاق المبدع حين نقل المشترك الإنساني العام. إنه الترحيب بالعلم استحسانًا للحق حيثما كان، أو كما يقول الكندي: «من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية والأمم المباينة.» أما رفض «الآخر» مثل رفض بعض الأصوليين للمنطق واعتبار العلم دخيلًا، فقد أتى في فترات الانهيار تحت وطأة غزو الآخر ومثوله كقوة باغية وسقوط بغداد العام ٦٥٦هـ. وفي طلب الحق دأب الإسلاميون على ترجمة النص الواحد الهام مرة واثنتين وثلاثًا: تنقيحًا وتجويدًا وتطويرًا لمفردات اللغة العلمية. المترجمون الأوائل هم الذين قاموا ببناء اللغة العلمية العربية. كانت الترجمة إلى العربية تتقصَّى نقْلَ أكثرِ الأبحاث تقدُّمًا في ذلك العصر، وكما يؤكد رشدي راشد، لم يكن هذا

«نقل نسخ وتقليد واستيعاب، لكنه كان نقلَ إصلاح وتجديد، أدَّى إلى خلق فكر علمي وفلسفي مبتكر»، كانت أُسُسه العقائدية واللغوية والفقهية والكلامية والفلسفية والتاريخية قد ترسَّخَت. سرعان ما أصبحت الترجمة مهنة علمية ومؤسسة، شهدت المترجم الهاوي والمترجم المحترف والمترجم العالم، ثم العالم المترجم. إنها «جدلية البحث والترجمة»، فكان ثمة ترجمة مرافقة للبحث وفي عين حقله، والترجمة التي لحقت بالبحث مع مثول مسافة زمنية بينهما وتنتهي إلى دمج النص المترجم في تقليد مختلف عن مجاله الأساسي، مثل دمج ترجمة «كتاب المسائل لديوفانطس السكندري» بمصطلحات الخوارزمي الجبرية. بدأ التخصص وزاد عدد المتخصصين، مما أدَّى إلى تكوين مجتمع من العلماء والمثقفين في حاجة إلى معارف جديدة في الفلسفة والمنطق والرياضيات والفلك وعلوم الهندسة والزراعة. ترافَقَ مع هذا توحيدُ وتعريب وأسلمة الإمبراطورية وأجهزتها الإدارية منذ عصر الخليفة الأموي القرشي هشام بن عبد الملك (٧١–١٢٥هـ/٦٩١–٧٤٣م) عاشر خلفاء بني أمية. في عهده (١٠٥–١٢٥هـ/ ٧٢٤–٧٤٣م) بلغَت الإمبراطورية الإسلامية أقصى اتساعها، وقد أنهى العمل باللغة البيزنطية كلغة دولة وقام بتعريب الديوان، وصكِّ العملة العربية بدلًا من العملة اليونانية. وولَّدت متطلبات إدارة السلطة وظائف الكاتب والمحتسب وغيرهما التي تتطلب ثقافة عامة. تزايد الطلب على علوم الأوائل، تتقدمها الرياضيات، وتزايدت الحاجة إلى الترجمة.[١]

هكذا دفع الواقع الموار إلى ترجمة النصوص المعرفية النخبوية، وكانت في طليعتها نصوصُ الرياضيات وأصولها النظرية ككتُب الحساب والأعداد الهندية وكتُب الهندسة الإغريقية، وأيضًا إلى ترجمة ما يتصل بالجوانب التطبيقية والتقانية أو فروع الهندسة العملية والتقنيات الزراعية مما يحمل في طيَّاته رياضيات تطبيقية أسماها الإسلاميون: علوم التعاليم العملية.

هكذا نجد الواقع المشرق للترجمة العلمية في الحضارة الإسلامية، الذي شمل العلوم النظرية والعلوم العملية، يتجلَّى أول ما يتجلَّى في ترجمة النصوص الرياضياتية. ويتجلَّى الحضور المبجل للرياضيات في رحاب الحضارة الإسلامية من وضعية السبق الزماني؛ فقد كانت الرياضيات في طليعة ما تُرجم إلى اللغة العربية. وكانت «أصول الهندسة» لإقليدس

---

[١] د. رشدي راشد، دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب (١٢)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١١، ص٦٨–٧٥، ص٩٨ وما بعدها، ومواضع متفرقة.

هي أول ما نقلَته الحضارة الإسلامية من تراث الإغريق إلى العربية. وأيضًا البوابة العظمى التي دخل منها العقل العربي الإسلامي إلى عالم الهندسة وتفكير الحجة البرهاني، وإلى منهجية الاستدلال الاستنباطي الرياضياتي، وهو مأثرة الإغريق العظمى، والذي صنع نهرًا دافقًا في الحضارة الإسلامية.

على أن قصة الرياضيات العربية قد بدأت تحديدًا حين أمر الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور بترجمة «السدهانات»؛ أي «مقالة الأفلاك» التي عرفَها العرب باسم «السندهند»، وهي موسوعة هندية في الحساب والفلك والتنجيم، وتتألف من جزأين، أحدهما عن الأزياج؛ أي سير الكواكب التي نستخرج منها جداول التقاويم، والآخر عن الوسائل الحسابية لهذه الجداول. حملها إلى بغداد عام ١٥٣هـ/ ٧٧٠م العالِم الهندي كنكه، فترجمها إلى العربية يعقوب بن طارق (ت ٧٩٦م) وإبراهيم بن حبيب الفزاري المنجم (ت ٧٧٧م). كانت «السدهانات» أو «السندهند» فاتحةَ الاتصال بالرياضيات الهندية، التي كانت بدورها العلة المباشرة لنشأة الرياضيات العربية. تنامَت فيما بعدُ عن طريق الاتصال المباشر بالحضارة الهندية، خصوصًا على يد اثنين من أكبر الرياضيِّين في الحضارة العربية الإسلامية هما الخوارزمي والبيروني. كلاهما أتقن اللغة السنسكريتية، وزار الهند.

وهذه البداية التي أتَت من الهند تُبيِّن أن العقل المعرفي العربي والرياضيات الإسلامية لم يكونَا محضَ نتيجة آلية أو محصلة منطقية للتراث الإغريقي أو الهلينستي، بل تضمَّن أيضًا عناصر فرعونية وسوريانية وبابلية وفارسية وسنسكريتية. تبيِّن الرياضيات العربية كيف كان العلم العربي في الحضارة الإسلامية استيعابًا وتمثلًا لروافد العلم القديم الهندية والإغريقية، أو الشرقية والغربية معًا، ثم دفعًا لمسيرة التقدم العلمي، وإلى الدرجة التي تضع الرياضيات العربية على مفترق الطرق كما أشرنا، وتجعلها العطاء الأوفى كما صدَّرنا.

لقد ترامَت الإمبراطورية الإسلامية الناهضة وضمَّت مراكز الحضارات الأسبق في مصر والعراق والشام وفارس وجيرانها الآسيويين. وحتى الصين التي لم يفتحتها العرب ولم يطأها جندي مسلم واحد، تكفَّلَت طرق الحرير والقوافل التجارية بنقل تراثها التقاني الزاخر إلى العرب. وكما لاحظ هَل، فإن «العرب في هذا التفتح الواعد لم يرتدُّوا عن إيمانهم بالله، أو تهاونوا في أخذ الدين مأخذَ الجد، بيدَ أن تعصُّبَهم انحسر بينما تنامَى إحساسهم بمغزى التناسب. فشرعوا في تفهُّم واستيعاب فضائل النزعة الإنسانية.»[٢] لقد أصبح في

متناول أيديهم كل التراث العلمي السابق عليهم تقريبًا، بفرعَيه الماثلَين: في الحضارات الشرقية القديمة وفي التراث الإغريقي والسكندري. تفاعل هذا الرصيد الهائل مع تفتُّحهم الذهني وتسامحهم العقلي، وما رآه هل نزعة إنسانية، ومع عوامل شتى في الحضارة الإسلامية التي كانت دافقة، وعبقرياتها من ذوي الملل والأجناس الشتى، فتشكَّلَت أهم مراحل العلم القديم وغايته وقمته بإبداعاتهم الرائعة، مثلما تشكَّلت واحدة من أخطر وأخصب السمات المميزة للعلم بما هو علم، والتي سوف تسوده فيما بعد لتحْملَه إلى الآفاق الإنسانية العليا. إنها عالمية العلم العربي في الحضارة الإسلامية. يقول ج. كراوثر: «وقفَت الثقافات الإغريقية واللاتينية والهندية والصينية جميعًا بالنسبة لهم على قدَمِ المساواة، وكانت من نتائج هذه العقلية المتعطشة للمعرفة عند المسلمين أنهم أصبحوا بالفعل المؤسِّسِين الحقيقيِّين لمفهوم العالمية في المعرفة، أو وحدة المعرفة الإنسانية، وهي إحدى السمات البالغة الأهمية بالنسبة للعلم الحديث.»[3] والمحصلة أن كان العلم العربي في الحضارة الإسلامية «عالميًّا بمنابعه ومصادره، عالميًّا بتطوراته وامتداداته.»[4]

هكذا احتلَّت الرياضيات العربية مكانًا فسيحًا على مسرح العلم في الحضارة الإسلامية حين كان نشطًا فعالًا منتجًا، يعرض لأول مرة في تاريخ البشر مفهوم عالمية العلم؛ فتتشارك في صنعِه الملل والنحل والأجناس والقوميات الشتى، ليأتي حصاد إنتاجهم الرياضياتي والعلمي جميعًا باللغة العربية، وهنا يقدِّم العلم الإسلامي أول لغة علمية عالمية: اللغة العربية، التي أصبحت الآن الإنجليزية.

وفي هذا الإطار قامت الرياضيات الإسلامية بدورها التاريخي في الفرعَين الأساسيَّين: الهندسة والجبر.

---

[2] L. W. Hull, History and Philosophy of Science, Longman, London, 1965. p. 114.

[3] ج. ج. كراوثر، قصة العلم، ترجمة د. يمنى الخولي ود. بدوي عبد الفتاح، ط٢ عن مكتبة الأسرة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩، ص٥٧.

[4] رشدي راشد، دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها، ص٣٦.

الفصل الرابع

الهندسة في الحضارة الإسلامية

أثارت «السندهند» حماس العقلية العربية الناهضة المتشوفة آنذاك، فأمر جعفر البرمكي (٧٦٧–٨٠٣هـ) بترجمة كتاب إقليدس «أصول الهندسة» ليكون — كما ذكرنا — أولَ ما ترجمه العرب من كتُب اليونان. وغنيٌّ عن الذكر أن كتاب الأصول واحدٌ من أهم النصوص في تاريخ العقل العلمي والرياضياتي، وهو الصرح الأعظم والأوحد للهندسة، الذي ظلَّ هكذا حتى مجيء القرن التاسع عشر وظهور الهندسات اللاإقليدية. ويظل كتاب إقليدس الكتاب التعليمي الأول في الهندسة، تُطبع نسخة منه لكل مَن يتعلم. وباستثناء الكتب المقدسة، لا كتاب في تاريخ البشر يُضاهي كتاب إقليدس في عدد النسخ المطبوعة.

أسمَى إقليدس كتابَه Stozia، وترجمَه العرب باسم «الأصول»، وكما يقول ابن القفطي (١١٧٢–١٢٤٨): «وسماه الإسلاميون «الأصول»، وهو كتاب جليل القدر، عظيم النفع، أصل هذا النوع. لم يكن لليونان قبله كتابٌ جامع في هذا الشأن، ولا جاء بعده إلا مَن دار حوله وقال قوله، وما في القوم إلا من سلَّم إلى فضله وشَهِد بغزير نُبْله.» ثم نقلت أوروبا الأصول باسم Elements of Euclid على يد الراهبِ الإنجليزي المعنيِّ بالطبيعيات أدلار الباثي Adelard of Bath (١٠٨٠–١١٥٢)، الذي أتقن العربية، ودَلَف إلى مدارس الرياضيات الإسلامية في قرطبة — مركز العلم في أوروبا آنذاك — فترجم حوالي عام ١١٢٠م كتاب «الأصول» من العربية إلى اللاتينية. وظلت هذه الترجمة تُدرس في مدارس أوروبا حتى العام ١٥٨٣، حينما تم اكتشاف الأصل اليوناني.[١]

[١] في تفاصيل هذا انظر: د. يمنى طريف الخولي، إدلارد الباثي ومدارس الرياضيات في قرطبة، في: مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، العدد ٥٣ المخصص لأعمال المؤتمر الدولي الثالث للحضارة الأندلسية، مارس ١٩٩٢، ص٢٤٧–٢٦٥.

ولنُلقِ نظرة تاريخية على أصول «الأصول» ذاته ومساره من أجل مزيد من التحديد لدوره البارز في تاريخ الرياضيات في الحضارة الإسلامية ... تاريخ عطائها الأوفى. وفي هذا نعود إلى أرسطو وكتُبِه المنطقية الستة المعروفة باسم «الأورجانون Organon»، وتشغل المجلد الأول من مجموع أعماله التي تدور جميعها حول البرهنة. كتاب «التحليلات الثانية» Analytica Posterior، الكتاب الرابع من كتب الآورجانون الستة،[٢] هو الذي أفضى إلى أصول الهندسة لإقليدس.

وهذه واقعة أفاض في شرحها كتاب «النجاة» لابن سينا الذي يُعَدُّ أعلى نقطة لتطوُّر المنطق العربي في المشرق الإسلامي. هذا على الرغم من أن ابن سينا ليس تابعًا وفيًّا لأرسطو كابن رشد مثلًا، بل كان اتجاهه المستقل نحو أرسطو فريدًا حقًّا، مشوبًا بعناصر إشراقية قوية. وكما يقول نيقولا ريشر: «لم يكن ابنُ سينا مجردَ جامع أو شارح تحليلي، بل عقلية أصيلة على وجه قوي. وعلى الرغم من إخلاصه لمصادره المنطقية، لم يكن جهده في الشرح بل في التنسيق.»[٣] وقد أجاد تنسيق المسار الهندسي من أرسطو إلى إقليدس أو من التحليلات الثانية إلى الأصول.

«التحليلات الثانية» يدرس البراهين والقياسات اليقينية، فيستبان كيف أن اليقين الذي تمتاز به الرياضيات راجعٌ إلى أنها علم برهاني؛ أي يرتكز على نقطة بدء، على أسس ومبادئ يبدأ منها برهان قضاياه. هذه الأسس القليلة غير قابلة للبرهنة في العلم نفسه، وإن كان يمكن برهنتها في علم أعلى كالميتافيزيقا التي هي علم المبادئ الأولى للوجود، ومنها مبادئ الرياضيات ذاتها. وأرسطو في ترتيبه للعلوم يَعُد أدقَّها وأوَّلَها هو أقربَها للمبادئ الأولى. وعلى هذا جعل الرياضيات أولًا، وجعل الحساب قبل الهندسة. ثم ميَّز أرسطو في التحليلات الثانية بين الأسس والمبادئ المشتركة لكل العلوم، وهي قوانين الفكر الأساسية: الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع، وبين المبادئ الخاصة بكل علم على حدة. والمبادئ الخاصة بالرياضيات هي: أولًا التعريفات للحدود المستعملة، وثانيًا البديهيات وهي قضايا واضحة بذاتها، وتُعَد صادقة عند كلِّ مَن يفهم معناها بغير حاجة

---

[٢] Works of Aristotle, W. David Ross ed., (Oxford: Clarendon Press, 1930), 1947. Vol. I Organon, Organon IV–Posterior Analytics, trans. G. R. Mure.

[٣] نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ترجمة د. محمد مهران، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٥، ص٢٤٥–٢٤٦.

إلى برهان، وثالثًا المسلَّمات التي نُصادر عليها كي تؤسسَ العلم وتُقيمَ البرهان، وقد لا تكون واضحة لكنها تتضح فيما بعد. وبهذا التحليل غير المسبوق كان أرسطو يُرسي على أساس منهجي ومنطقي مقنن حجرَ الزاوية للتعاون بين الرياضيات والفلسفة، والذي لن تنفصم عُراه بعد ذلك أبدًا، مثلما يُرسي أسُسَ نسقِ الهندسة. لكن أرسطو لم يتجاوز حدَّ التأسيس، ولم يُقِم نسقًا رياضيًّا[٤] على الرغم من أن جهوده الرياضية تمتدُّ إلى محاولة إثبات بعض المبرهنات، مثل مبرهنة تساوي الزاويتَين المقابلتين للساقين المتساويَين في المثلث.[٥]

ثم جاء إقليدس، تاريخَا ميلاده ووفاته غيرُ معروفين تحديدًا، لكن الثابت أنه أصغر من أفلاطون وأكبر من أرشميدس، فكان معاصرًا تقريبًا لأرسطو، وقام بتطبيق التحليل الأرسطي في إقامة نسقه. لم يُضِف إقليدس كثيرًا للجهود السابقة عليه، لكنه فعل ما هو أهم: تجميعها معًا والربط المنطقي بينها ربطًا بلغ حدًّا جعله مثالًا يُحتذَى للمنهج الرياضي الاستنباطي طوال ألفَين من السنين. عالج إقليدس كلَّ الرياضيات المعروفة في عصره: الهندسة والحساب ونظرية الأعداد، وأودعها كتابَه «الأصول». ينقسم هذا الكتاب إلى عدة كتاب؛ بمعنى عدة فصول قصيرة، الستة الأولى منها تشكِّل نسقًا متكاملًا لهندسة السطح المستوي. الكتاب الأول أساسي يشمل التعريفات والمسلَّمات، ويتناول المثلثات والمتوازيات ومتوازيات الأضلاع ... ويمكن أن يسمَّى محتوى الكتاب الثاني بدايات الجبر الهندسي. والكتاب الثالث عن هندسة الدائرة، والرابع يعالج الأشكال المنتظمة متعددة الأضلاع، والخامس يعالج نظرية في النسب المستخدمة في الكميات التي تُعَد والتي لا تُعَد، والكتاب السادس يطبِّق النظرية على الهندسة المستوية. أما الكتب من السابع إلى العاشر ففيها الحساب ونظرية الأعداد، وهي تعالج أعدادًا من أنواع شتى: أولية وأولية بالنسبة لبعضها والمضاعف المشترك الأصغر والأعداد التي تكون المتوالية الهندسة ... وخصص الكتاب العاشر للمستقيمات غير الجذرية ...[٦]

---

[٤] د. محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧، ص٤٣ وما بعدها.

[٥] Thomas Heath, Mathematics in Aristotle (1949), Theommes Press, Bristol, 1988. p. 23–24.

[٦] جورج سارتون، تاريخ العلم: العلم والحضارة الهلينستية في القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد، ترجمة لفيف من المترجمين، القاهرة، دار المعارف، ط٢، ١٩٧٠، الجزء الرابع، ص٨٥.

هكذا كان أول ما فعله إقليدس — تبعًا للدرس الأرسطي — هو وضع تعريفات من قبيل: النقطة هي ما ليس له أجزاء وليس له حجم، والخط طول بغير عرض … إلخ، فيستهل الكتاب الأول بخمسة وثلاثين تعريفًا، بخلاف التعريفات المطروحة في صدر كلِّ كتاب من الكتب الخمسة التالية.[٧] وأيضًا وضع إقليدس في مقدمة الكتاب الأول من الأصول اثنتي عشرة بديهية بخلاف بديهيات مطروحة في كتب أخرى، من قبيل: الكل أكبر من جزئه، والمقدران المساويان لثالث متساويان … إلخ. واكتملت مقدمات إقليدس بخمس مسلَّمات من قبيل: يمكن رسم خط مستقيم بين أيِّ نقطتين ويمكن مدُّه إلى أي طول نشاء … ومن هذه المقدمات؛ أي التعريفات والبديهيات والمسلَّمات، أقام البرهان على نظرياته العديدة التي كانت جميعها مناطَ الإكبار والإعجاب، باستثناء المسلَّمة الخامسة التي تنصُّ على أن الخطَّين المتوازيَين لا يلتقيان مهما امتدَّا، ظلَّت ألفَي عام مثارَ أرقِ الرياضيين في الشرق وفي الغرب رافضين اعتبارها مسلَّمة، وفي الآن نفسه عاجزين عن البرهنة عليها. ونذكر من هؤلاء الحسن بن الهيثم ونصير الدين الطوسي (٥٩٧–٦٧٢). وكما هو معروف كان كفاح الرياضِّيين في هذه القضية هو الذي أفضى في النهاية، تحديدًا في القرن التاسع عشر إلى ظهور الهندسات اللاإقليدية.[٨]

كان كتاب «أصول الهندسة» لإقليدس قد تُرجم من اليونانية إلى السريانية. ولأول مرة ترجم الحجاج بن يوسف بن مطر (٧٨٦–٨٣٣م) بعض أجزائه من اللغة السريانية إلى العربية في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي من أجل الخليفة هارون الرشيد، ثم راجع ترجمته من أجل ولده الخليفة المأمون. إنه ما هو مذكور آنفًا من توالي جهود المترجمين والمراجعين طلبًا للتجويد والتحسين. وعلى مدار عهدَي هارون الرشيد والمأمون وما تلاهما عمل على ترجمة أجزاء كتاب الأصول ومراجعة الترجمات وتنقحيها كوكبة من ألمع المترجمين الرياضيِّين، منهم أشهر المترجمين إسحاق بن حنين (٢١٥–٢٩٨هـ/ ٨٣٠–٩١٠م) الذي ترجمه عن اليونانية، وراجع ترجمته ثابت بن قرة الحراني الصابئي (ت ٢٢١هـ/ ٨٣٥م). وقد أتقن ثابت السريانية واليونانية والعبرية، وكان جيدَ النقل إلى

[٧] The Elements of Euclid, ed. by I. Todhunter, Everyman's Library, J. M. Dent & Sons, London, 1948. pp. 105, 71–72, 113–114, 134–137, 173.

[٨] تعرضتُ لهذا بالتفصيل في أكثر من موضع. انظر: «مشكلة المسلمة الخامسة» في: د. يمنى طريف الخولي، محاضرات في منهج العلم، القاهرة، دار الثقافة العربية، ط٨، ٢٠١٥، ص٤٦–٥٩.

العربية، حتى عدَّه جورج سارتون أعظمَ المترجمين، فضلًا عن أنه من أعظم الرياضيِّين في عصره. وكان سهل بن ربَّان الطبري حوالي (٧٨٠–٨٧٠م) قد ترجم كتُبًا أخرى؛ أي أجزاء أخرى من الأصول. وسهل مسيحي، كجمهرة مترجمي الحضارة الإسلامية عن اللغة اليونانية. وهو فارسي من أهل مرو في طبرستان، وكانت مرو إحدى مراكز الثقافة الإغريقية في فارس بعد غزو الإسكندر لها. وقد اعتنق الإسلام وعلا صيتُه في الطب والهندسة معًا، متقفِّيًا خُطَى أبيه. وقام الحجاج بن يوسف بمراجعة ترجمات سهل، كما راجعها فيما بعد محمد بن جابر بن سنان البتاني حوالي العام ٩٢٩م. وفي ذلك الأوان — النصف الأول من القرن العاشر الميلادي — راجع قسطا بن لوقا البعلبكي (حوالي ٨٢٠–٩١٢م) الترجمة الأصلية التي قام بها الحجاج (٩١٢م)، كما قال سعيد الدمشقي حوالي عام ٩١٠ بترجمة كتبٍ أخرى من الأصول. «وفي عام ١٨٩٣ حقق مخطوطات هذه الترجمات المستشرقان بستورن وهيبرج.»[٩]

وكان الكندي أول فيلسوف عربي، وأول مَن يهتم بإقليدس، وعلى الإجمال لازم الرياضيون العرب أصول الهندسة لإقليدس طوال فترة تألقهم؛ أي حتى القرن السابع الهجري، فلا فيلسوف أو رياضياتي عربي يمر من دون أن يصنف رسالة أو أكثر في الأصول أو في أحد جوانبها. لقد كثرت شروح الأصول والتعليقات عليه ورد الشكوك عنه، ومناقشة مسلمته الخامسة، وأيضًا مختصراته وأشهرها مختصر ابن سينا الوارد في كتابه «الشفاء».[١٠]

وفتح الأصول شهية العرب للرياضيات البرهانية بمنهجها الاستنباطي المنتج خصوصًا في عصرها الذهبي — العصر السكندري — فتوالَت دفعة واحدة ترجمة العديد من أمهات هذا التراث. ولعل أهمها كتاب أبلونيوس Apollonius (١٩٠–٢٦٠ق.م. تقريبًا) «القطوع المخروطية Conic Sections». ولأن أصول إقليدس معنيَّة بهندسة المسطحات، فإن اقتحام عالم المجسمات والقطوع المخروطية كان خطوةً أبعد قطعها العقل الرياضي الهندسي. ولما كنَّا سنعود إليه — من زاوية أخرى — في الفصل السادس فيجمل بنا أن نُلقيَ نظرةً على وضعه الآن في سياق تاريخ الهندسة.

[٩] لأبي الريحان البيروني استخراج الأوتار في الدائرة بخواص الخط المنحني فيها، تحقيق د. أحمد سعيد الدمرداش، من مقدمة بقلم المحقق، ص١٠.

[١٠] الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا، الشفاء، الرياضيات، تحقيق محمد رضا مدور وإمام إبراهيم أحمد، مراجعة وتقديم إبراهيم بيومي مدكور، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠، ص٦٥٩.

وُلد أبولونيوس حوالي عام ٢٦٢ق.م. في برجا، ولما أبدَى نبوغًا أُرسل في سنٍّ مبكرة للدراسة في الإسكندرية، حيث تعلَّم على يد تلاميذ إقليدس، وأمضى فيها معظم حياته، وترعرع إبَّان حكم بطليموس الثالث والرابع. لقد أنجز الكثير في الهندسة، واشتهر بحلِّ مسألة تُسمَّى «مسألة أبولونيوس»، وهي: كيفية رسم دائرة تمسُّ ثلاثَ دوائر معلومة. وله مؤلفات أخرى غير «القطوع المخروطية»، تُرجم إلى العربية منها: «كتاب النسبة المحدودة» و«كتاب القطع المحدد» و«إنشاء الآلات التي تعمل على الماء».[11]

ومثلما اشتهر إقليدس فقط بـ «الأصول» مع أن له أعمالًا أخرى، اشتهر أبولونيوس بـ «القطوع المخروطية، اتجهت إليها عبقريته، حاول أن يفهم أشكالها ومواضعها فضلًا عن إدراك ما بينها من علاقات يمكن أن تميز كل نوع منها عن الآخر،[12] ممهدًا السبيل لفهم أفضل لوحدة القطوع المخروطية، فتتبع جميعها أسرة واحدة مقسمة لمجموعات. وينقسم كتابه إلى ثمانية كتُب أو أجزاء. الكتاب الأول يشتمل على طرق تكوين القطوع المخروطية الثلاثة: القطع الناقص الأقل مساحة والقطع المكافئ المساوي للمساحة والقطع الزائد الأزيد مساحةً. وأيضًا الفروع الأخرى من القطع الزائد. والكتاب الثاني عن خواص أقطار القطوع ومحاورها. ويحتوي الكتاب الثالث على نظريات يستفاد بها في ربط المحلات الهندسية المجسمة، وفي هذا الكتاب استطاع أبولونيوس أن ينشئ القطوع المخروطية بواسطة المماسات، وأن يُنشئ قَطعًا مخروطيًّا بمعرفة خمس نقاط عليه. وبين الكتاب الرابع بطرق متعددة كيف تتقاطع القطوع المخروطية مع بعضها ومع محيط الدائرة. ويعالج الخامس النهايات الصغرى والعظمى، والسادس القطوع المخروطية المتشابهة. والكتاب السابع عن النظريات الخاصة بتعيين النهايات، أما الكتاب الثامن والأخير فهو مفقود، والمتوقع أن يعالج مسائل أخرى متعلقة بالقطوع المخروطية».

بطبيعة الحال تقدِّم الأساليب الرياضية الحديثة طُرُقًا لدراسة القطوع المخروطية أعمق وأسهل من طريقة أبولونيوس وسابقيه أمثال مينايخموس وأريستايوس. وتوضح الهندسة التحليلية وحدة القطوع المخروطية بطريقة أبسط؛ إذ تمثِّلها بمعادلات من الدرجة الثانية في مجهولين. فلا يُعَد كتاب أبولونيوس أو شروحه من لدن الحسن بن الهيثم

---

[11] شاخت وبوزورث (مصنفان)، تراث الإسلام، الجزء الثاني، ترجمة د. حسن مؤنس وإحسان صدق العمد، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط٢، ١٩٨٨، ص٢٨٥.

[12] جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الرابع، ص١٦٠.

وإبراهيم بن سنان ونصير الدين الطوسي مجدية في الوقت الحاضر، ولكنه قام بدوره التاريخي في تطور الهندسة، وساهم كعامل جوهري في نشأة الهندسة التحليلية أصلًا في القرن السابع عشر مع ديكارت، ومع بيير دي فيرما P. de Fermat (١٦٠١–١٦٦٥) الذي ساهم في أسس حساب الاحتمال بمعزل عن بسكال وفي أسس الهندسة التحليلية بمعزل عن ديكارت. وقد ثبت تأثُّر فيرما الكبير بـ «القطوع المخروطية»؛ ليحتفظ الكتاب بدوره في تاريخ الرياضيات وتطور مساراتها.[١٣]

وكشأن «الأصول» نجد كوكبة من المترجمين الرياضيِّين في عصر المأمون توالَت على ترجمة كتاب «القطوع المخروطية» لأبولونيوس، تحت اسم «المخروطات»، ومراجعة الترجمات وتنقيحها، في مقدمتهم بنو شاكر وجميعهم مترجمون ورياضيون، خصوصًا أبا جعفر محمد بن موسى بن شاكر (ت ٣٥٩هـ/٨٧٣م)، أكبر أخوته وأعلمهم، شاركه في الترجمة وفي إصلاحها أخواه أحمد والحسن فضلًا عن ثابت بن قرة والحمصي ... وأيضًا كشأن «الأصول»، قلَّ أن يمرَّ رياضياتي عربي بغير أن يصف رسالة في «المخروطات».

والجدير بالذكر أن أصول هذا السفر قد ضاعت، ولم يبقَ للبشرية إلا الترجمة العربية، استخدمها يوهانس كبلر في ثورته الفلكية الكبرى، نظريته في حركة الأجرام أو الميكانيكا السماوية التي استقام بفضلها وضعُ هذه الحركة في منظومة العلم الحديث. وفي جامعة أكسفورد كان عالم الفلك الإنجليزي إدموند هالي الذي اكتشف مسار المذنب الموسوم باسمه ودعم نيوتن ترقيته لدرجة بروفيسور، قد أتقن العربية وأخرج العام ١٧٠٦ ترجمة «القطوع المخروطية» أو «المخروطات» من العربية إلى اللاتينية، فكان دوره المذكور في حركية العلم الحديث، وتحديدًا في نشأة الهندسة التحليلية، التي تقف على الحدود بين الهندسة والجبر.

[١٣] انظر مقدمة الترجمة العربية في: يمنى الخولي، في الرياضيات وفلسفتها عند العرب، م. س، ص٣١–٦٧.

الفصل الخامس

الجبر ... على مفترق الطرق

على مفترق الطرق بين الجبر والهندسة صانت الحضارة الإسلامية للبشرية هذا السفر الثمين «القطوع المخروطية» لأبولونيوس. وفي مكتبة آيا صوفيا، إحدى مخطوطات الترجمة العربية لهذا السِّفر، يحمل غلافها صورة جميلة تجمع بين الرياضيات والتجريب من حيث تجمع بين ابن الهيثم حاملًا مخطوطات لبراهين هندسية وجاليليو حاملًا تلسكوبه.

على أن مفترق الطرق الأخطر والأكثر حسمًا، كان بين الحساب والجبر حين تقدَّمت الرياضيات الإسلامية بنشأة علم الجبر وتأسيسه تأسيسًا.

تظل المأثرة الكبرى للرياضيات الإسلامية هي تأسيس علم الجبر في «الكتاب المختصر في الجبر والمقابلة» الذي وضعه محمد بن موسى الخوارزمي، فيما بين عامَي ٨١٣–٨٣٣م؛ أي في عهد الخليفة المأمون. و«لأول مرة في التاريخ صِيغت كلمة «جبر» وظهرت تحت عنوان يُدل به على علم لم تتأكد استقلاليته بالاسم الذي خصَّ به فقط، بل ترسخ كذلك مع تصور لمفردات تقنية جديدة معدَّة للدلالة على الأشياء والعمليات.»[١] ويحتفظ علم «الجبر» حتى الآن باسمه العربي في اللغات الشتى، منذ أن ترجم المستعرب الإنجليزي روبرت أوف تشستر Robert of Chester كتاب الخوارزمي في عام ١٢٤٥ ناقلًا المصطلح العربي كما هو إلى اللغة اللاتينية؛ لأنه ليس له مقابل عرفوه من قبل. ويُذكر عن روبرت أوف تشستر أنه ترجم أيضًا أعمالًا لجابر بن حيان، وكان أول مَن حاول ترجمة معاني القرآن إلى اللغة اللاتينية.

---

[١] د. رشدي راشد، تاريخ الرياضيات العربية: بين الجبر والحساب، ترجمة د. حسين زين الدين، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب (١)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٩، ص٧.

بطبيعة الحال تباشير الجبر كائنة منذ الحضارات البابلية والهندية القديمة وعند الإغريق، وجميعها مجرد إرهاصات، وأهمها كتاب «المسائل العددية» لديوفانطس السكندري، وهو أول رياضياتي يعترف بالكسور كالأعداد، وأول مَن تناول المعادلات البسيطة من الدرجة الأولى ومعادلات الدرجة الثانية ومعادلات من رتبة أعلى، على أن أسلوبه كان غير فعال وطرقه غير دقيقة، فلم يكن إلا مبشرًا.[٢] أما «الجبر والمقابلة» فيُلقى أسس العلم بصورة منهجية ناضجة قابلة للنماء، يعرض المنهج المنظم لحل معادلات الدرجة الثانية وسواها. الجبر يتعلق بمعالجة المعادلات بحيث يستبعد منها العدد السالب، بينما تمثل المقابلة طريقة لتبسيط المعادلات عن طريق جمع أو طرح كميات متساوية. أطلق الخوارزمي على الكمية المجهولة اسم «الجذر» إشارة إلى جذر النبات الذي عادة ما يكون مختفيًا تحت الأرض، وأطلق على مربع الجذر اسمَ «المال». انطوى جبر الخوارزمي على جدة حقيقية وإبداع أصيل في المنهج لا يتعلق بأي تقليد حسابي سابق عليه لا شرقي ولا غربي؛ فقطع شوطًا يفصله كثيرًا عن ديوفانطس، ويحق له القول: إن كل ما يتعلق بالجبر «لا بد أن يُخرجَك إلى أحد الأبواب الستة التي وضعتها في كتابي هذا.»[٣]

لم يتوانَ المعاصرون للخوارزمي والتالون له عن شرح وتفسير كتابه، خصوصًا أبا كامل شجاع بن أسلم الذي أضاف فصلًا، وثابت بن قرة وأبو نصر منصور بن عراق وأبا الوفا البوزجاني وسنان بن الفتح الصيداني ... وسواهم. شهد الجبر قفزة تالية مع عمر الخيام الذي وضع قواعد لحل ثلاث فئات من معادلات الدرجة الثالثة وفئة من معادلات الدرجة الرابعة. وتدافعت أفواجُ الرياضيِّين العرب منذ القرن التاسع الميلادي/الثالث الهجري. و«راحوا يطبِّقون الجبر على الحساب، والحساب على الجبر، وكليهما على حساب المثلثات. وكذلك طبقوا الجبر على نظرية الأعداد لإقليدس، وعلى الهندسة، كما طبقوا الهندسة على الجبر. وضعت هذه التطبيقات أسس فروع أو على الأقل مباحث جديدة.»[٤] لم تَرِد من قبل للإغريق أو لسواهم، تغيَّرت معها الرياضيات في لغتها وتقنياتها ومعاييرها، واتسع أفقها.

[٢] توبياز دانزج، العدد لغة العلم، ترجمة د. أحمد أبو العباس، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص٨٢.

[٣] نقلًا عن: رشدي راشد، تاريخ الرياضيات العربية، ترجمة د. حسين الزين، ص٢٧.

[٤] د. رشدي راشد، دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها، ص٥٣.

لم يكن تأسيسُ علم الجبر مجردَ إضافة علم إلى العلوم، بل تأسيسًا لمنهجية متكاملة ونموذج ثوري بكل معنًى قصدَه توماس كون في فلسفته للثورات العلمية. من حيث تكامل هذا النموذج مع الإطار المعرفي، فيما يَشِي بتوطن المنهجية العلمية وامتداد جذورها، بيَّن رشدي راشد في تحقيقه لكتاب الخوارزمي ما تدين به نشأة هذا العلم الجديد إلى علم اللغة وإلى حساب الفرائض في الفقه الحنفي، بخلاف العوامل السوسيولوجية التي أشرنا إليها. ومن حيث تاريخ تطور المنهجية العلمية، حدث ميلاد عقلانية علمية جديدة جبرية وتجريبية، لم تنتقل إلى العلم الحديث فحسب، بل ميَّزته تمييزًا، «تأسَّست في الفترة بين القرن التاسع والقرن الثاني عشر على يد علماء عاشوا في بقاع متباعدة، من إسبانيا المسلمة حتى الصين، وكتبوا جميعًا باللغة العربية.»[٥] كان الجبر هو النواة العقلية لتلك الحداثة،[٦] أتاح نشأة استراتيجيات ذهنية جديدة أدَّت للعقلانية الجديدة، التي كانت مقدمةً شرطية لما سُميَ بعقلانية العلم الحديث.

وتبقى الإشارة إلى أن هذه الفعالية العقلية المتوهجة قد بلغ بها الأمر أن اقتحمت حدودَ فلسفة الرياضيات.

---

[٥] المرجع السابق، ص٦٤.

[٦] السابق، ص٦٠.

الفصل السادس

في فلسفة الرياضيات

فلسفة الرياضيات خطوة أبعد في العطاء القادر على تجذير العقلانية العلمية. إنها عقلنة العقلانية الرياضية ذاتها. والثابت أن رياضيِّين إسلاميِّين تجاوزوا الرياضيات إلى فلسفتها، فتوقَّفوا مليًّا ليتفكروا في مناهج عملهم وليُبدعوا أساليبَ مبتكرة للبحث الرياضي. ونتوقف بدورنا — مع رشدي راشد — عند واحد من فلاسفة الرياضة وعلمائها المسلمين الذي يمثِّلون تعامل الإسلاميين الخلَّاق مع التراث الإغريقي ودورهم في تطويره. إنه أبو سعيد أحمد بن محمد بن عبد الجليل السجزي المتوفى حوالي عام ٤١٥هـ/١٠٢٤م. اشتغل بالهندسة واشتهر بدراساته للقطوع المخروطية والدائرة. وقد نشر كارل سكوي Carl Schoy عام ١٩٣٦ في مجلة «إيزيس Isis» الرائدة في دراسة تاريخ العلوم عند العرب، بحوثًا للسجزي في تقسيم الزاوية إلى ثلاثة أقسام متساوية وفي إنشاء المسبع المنتظم.[١]

جاء السجزي في العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، عاصر بدايات المرحلة التي أطلق عليها جورج سارتون اسمَ عصر البيروني؛ فقد كان أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٣٦٢–٤٤٠هـ/٩٧٣–١٠٤٨م) في طليعة العلماء والرياضيين الإسلاميين الذين حظوا بالشهرة، وبالاهتمام اللائق بجهوده العلمية الرفيعة في الرياضيات والفلك، وبالمثل في التاريخ والجغرافيا والأديان المقارنة والفكر الشرقي وسواها، حتى قال عنه المستشرق الألماني إدوارد ساخاو E. Sachau في جامعة برلين العام ١٨٨٧م، إنه أعظم عقلية عرفَتها الحضارة الإسلامية والعصور الوسطى. البيروني إذن شاهدُ ثقة على جدارة السجزي وأهميته، وهو يُورد في البحوث الرياضية التي اعتمد عليها «رسالة في شكل القطاع للعلامة أحمد بن محمد عبد الجليل السجزي»، ولا يذكر اسمه إلا مقرونًا بلقب العلامة،

---

[١] قدري طوقان، تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، ص٢٤٢.

وذلك في دراسة البيروني عن «استخراج الأوتار في الدائرة بخواص الخط المنحني فيها». وهي تتلخص في شروح وإثباتات بطرق مختلفة لأربع نظريات ناتجة عن خواص الخط المنحني؛ أي المنكسر داخل الدائرة، وانقسامه بالعمود النازل عليه من منتصف القوس. وفي معالجة النظريتَين الأوليَين، حرص البيروني على عرض ومناقشة براهين السجزي.

هذه شهادة من رياضياتي عظيم على أن السجزي هو الآخر رياضياتي عظيم، وهو رياضياتي فقط، لم يعرف إلا من خلال أعمال رياضية. ويعنينا من أمره الآن أنه كان أيضًا فيلسوف رياضيات، يتوقف عند مسائل فلسفية تُثيرها مباحثُه الرياضية، كشأن إبراهيم بن سنان والحسن بن الهيثم وسواهما من فلاسفة الرياضة الإسلاميين.

وقد انشغل السجزي بقضية رياضية تحتكم إلى مفهوم اللامتناهي في الصغر. إنه مفهوم ليس مفروضًا بالخبرة ولا بالمنطق، وهو ضروري للرياضيات. وقبل أن يتوصل العصر الحديث — بفضل نيوتن أو ليبنتز أو كليهما — في القرن السابع عشر إلى حساب التفاضل والتكامل الذي يعالج اللامتناهي في الصغر واللامتناهي في الكبر، حيَّرت مسألة اللامتناهي الرياضيين طويلًا «وظلَّت دائمًا على عتبة تطور الرياضيات كأنها التنين الخرافي الذي يحرس مدخل الجنة.»[٢]

توقَّف السجزي عند القضية الرابعة عشرة في الكتاب الثاني من «القطوع المخروطية» لأبولونيوس، وتنصُّ هذه القضية على أن الخطوط المقاربة والقَطْع الزائد يقتربان من بعضهما أبدًا دون أن يلتقيَا، مما يعني اقترابًا بمقادير لا متناهية في الصغر، مقادير أقل من أي طول يمكن تعيينه. وكما أشار رشدي راشد تنبثق الصعوبة من أن مفهوم اللامتناهي لم يُوضَع له أبدًا تعريفٌ واضح، وتمركزت المشكلة الفلسفية مع السجزي في الفجوة بين استعدادنا لتصور خاصية ما أو قضية ما، وبين قدرتنا على تأسيسها تأسيسًا محكمًا. فهل نستطيع تأسيس خاصية رياضية نحن غير قادرين على أن نتصورها تصورًا واضح المعالم؟[٣] من هنا ينشغل السجزي بالرابطة بين المفهوم والماصدق، بالعلاقة بين التصور والتصديق. ويقدم نموذجًا لتعامل الرياضيين الإسلاميين الحذرة مع مفهوم اللامتناهي.

---

[٢] توبياز دانزج، العدد: لغة العلم، ترجمة د. أحمد أبو العباس، مكتبة مصر، د.ت، ص٦٥.

[٣] رشدي راشد، «القابلية للتصور والقابلية للتخيل والقابلية للإثبات في التفكير البرهاني»: السجزي وابن ميمون في القضية ١٤ الكتاب الثاني، من كتاب أبولونيوس (القطوع المخروطية). في ترجمة: د. يمنى طريف الخولي، الرياضيات وفلسفتها عند العرب، ص٧٥.

فقد وضع منهاجًا طوبوغرافيًّا للقضايا الرياضية، يتلخص في تصنيفها تصنيفًا تسلسليًّا من القضية الأولية إلى القضية الأقل أولية، ثم الأقل والأقل وهكذا، من حيث العلاقة بين إمكانية التصور وإمكانية البرهنة، فجاء تصنيفه للقضايا الرياضية على هذا النحو:

(١) القضايا التي يمكن تصورها من المبادئ الفلسفية مباشرة.
(٢) القضايا التي يمكن تصورها قبل أن يكتمل برهانها.
(٣) القضايا التي يمكن تصورها حينما تتشكل فكرة برهانها.
(٤) القضايا التي يمكن تصورها فقط بعد البرهنة عليها.
(٥) القضايا التي يصعب تصورها حتى بعد البرهنة عليها.

وقد استخدم أمثلة لتوضيحِ كلِّ حالة من تلك الحالات الخمس. وضع للنمط الأول أو النوع الأول، وهو القضايا التي يمكن تصورها من المبادئ الفلسفية مباشرة، مثالًا مأخوذًا من كتاب «الطبيعة» لأرسطو، هو القضية القائلة: إن الأشياء المتصلة يمكن قسمتها إلى ما لا نهاية، موصيًا مَن يريد تفهُّمَ هذه القضية أن يتبع طريقًا فلسفيًّا يتمثَّل في البدء بتعريف الامتداد والاتصال، وتبيان أن الشيئَين الغير قابلَين للقسمة لا يمكن أن يشكِّلَا متصلًا، وأن يستنبط من هذا القضية المذكورة آنفًا.[٤] وتُعرف هذه الطريقة ببرهان الخلف، وهو منهج إثبات القضية عن طريقِ إثباتِ كذبِ نقيضها، وهو منهجٌ أثير لدى علماء الرياضة. وعلى هذا النحو كما يقول رشدي راشد:

> «تترتب أمثلة السجزي بالنسبة للأنماط الأربعة الأولى، وفقًا لطبيعة القضايا الأقل والأقل أولية. وهذه الطبيعة لا تعكس فقط درجة الاعتماد المنطقي في علاقتها بالبديهيات، بل تعكس أيضًا الدرجة التي تبدو الأفكار بالنسبة لنا أكثر أو أقل في وضوحها الذاتي، ودرجة اعتماد ذلك الوضوح الذاتي على قدرتنا على إدراك الخصائص من الأشكال الهندسية. وبالتالي فإن استنباط الخاصة التي يصعب تصورها من خاصة أخرى أقل في صعوبة التصور، يقنع العالم الرياضي بإمكانية تحسين تصورنا. وهذا هو منهج السجزي في معالجة النمط الخامس للقضايا.»[٥]

[٤] رشدي راشد، السابق، ص٨٣.
[٥] السابق، ص٩١.

وإلى ذلك النمط الخامس من القضايا، وهي التي يصعب تصورها حتى بعد اكتمال البرهنة عليها، تنتمي القضية ١٤ من الكتاب الثاني للقطوع المخروطية، موضع النظر الفلسفي للسجزي في بحثه عن سبُل ملائمة أكثر في الحديث عن اللامتناهي في الصغر. ونتعلم من هذه المقاربة الفلسفية للسجزي أن استنباط الخاصة التي يصعب تصورها من أخرى أقل في صعوبة التصور منهاج رياضي مثمر يؤدي إلى تحسين التصورات الرياضية.

ولعل السجزي في هذا يرهص بواحد من كشوف المدرسة المنطقية التحليلية المعاصرة في فلسفة الرياضيات، المتلخص في أن برهان النظرية لا يخلق صدْقها خلقًا، بل ينقل هذا الصدق من المقدمات إلى النتائج، أو من المسلَّمات والمصادرات إلى النظريات.[٦]

وأخيرًا بيَّنَت دراسة رشدي راشد لإسهام السجزي الفلسفي أن المشكلة في مسارها التاريخي من بعده تحوَّلت من التقابل بين التصور والبرهان إلى التقابل بين الخيال والبرهان. وهذا ما توضحه معالجة موسى بن ميمون (١١٣٥–١٢٠٤م)، أبرز فلاسفة اليهود ومتكلِّميها في العصور الوسطى، خرج من قرطبة واستقر به المقام في مصر حيث ضريحه ومعبد يهودي باسمه في حي الموسكي. لم يكن ابنُ ميمون رياضيًّا ذا إنتاج علمي رياضياتي، لكنه ذو اطِّلاع «متأنٍّ» — بتعبير راشد — على الأعمال الرياضية الهامة وتعليقات عليها، ومنها «القطوع المخروطية» والتعليق على القضية ١٤ المذكورة.[٧] وبإحلال الخيال محل التصور، حلَّ علم النفس محل المنطق، ففقدت المشكلة كثيرًا من قوَّتها المنطقية. ولكن بعد أن قام السجزي بدوره في تنقيح مناهج النظر الرياضي كمثال شاهد على فلسفة الرياضيات الإسلامية.

ولعل فلسفة الرياضيات أعلى مدارج التجريد، ولكي يتكامل عرض عطاء كان الأوفى، ننتقل إلى جانب تطبيقي متعين مع أعظم علماء العصور الوسطى الحسن بن الهيثم، ودوره الماثل في ترييض الفيزياء، كواحد من أدوار عديدة قام بها هذا العلَم الفذ في تاريخ العلم الرياضياتي/الفيزيائي.

[٦] السابق، من مقدمة بقلم يمنى الخولي، ص٥٦–٥٧.

[٧] دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها، ص٣٧٤.

الفصل السابع

ابن الهيثم وتربيض الفيزياء

مع أبي علي الحسن بن الحسن بن الهيثم (٣٥٤–٤٣٣هـ/٩٦٥–١٠٤٢م) نتوقف عند زاوية أخرى وأخيرة لها أهمية خاصة، من حيث إن أخطر أسرار نجاح العلم الحديث إنما تكمن في التآزر بين لغة الرياضيات ووقائع التجريب، وهذه واحدة من تجليات القيمة الإيجابيَّة العظمى للمنهجية الرياضية. وتبدو في تاريخ الرياضيات الإسلامية تجلِّيًا لعبقرية الحسن بن الهيثم الفذة، التي تجعل رفقته مسك ختام، كجزء أخير في طرحنا هذا. وابن الهيثم بجهده في ترييض الفيزياء، فتح طريقها للخروج من النموذج الأرسطي إلى نموذج الفيزياء الحديثة. في النموذج الأرسطي الرياضيات والفيزياء منفصلتان تمامًا، طالما أن الرياضيات هي علم المبرهنات المثبتة، بينما الفيزياء هي علم التغير والحركة. وسوف تنهار هذه القسمة على يدي ابن الهيثم.

إنه العالم الذي أتى في ذروة العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، ليكون خيرَ تمثيل لقمة عطائها في العلم الرياضياتي والفيزيائي، وما يُعرف بتاريخ «العلوم الدقيقة exact sciences». ونتفق مع عبد الحميد صبرة على أن كتابه المناظر «أنفس ما أنتج العلماء العرب في مجال الفيزياء».[١]

عُرف الحسن بن الهيثم بوصفه البصري/المصري، نسبةً إلى البصرة التي وُلد فيها وشبَّ عن الطَّوق، وتلقَّى العلم ومارس البحث، وذاعَ صيتُه كمهندس ورياضياتي وعالم تجريبي لا يُشقُّ له غبار، وتبوَّأ منصب وزير؛ ثم مصر التي انتقل إليها في عهد الحاكم بأمر الله الخليفة الفاطمي وبدعوة منه، على أملِ تشييدِ سدٍّ أعالي النيل في أسوان يحكم

[١] كتاب المناظر للحسن بن الهيثم، الكويت، ١٩٨٣. من تصدير المحقق عبد الحميد صبرة، ص٨.

فيضانه الجامح. تراجع ابن الهيثم عن تنفيذ هذا الحلم، ولكنه قضى عقودًا من القرن الحادي عشر في القاهرة بجوار الأزهر الشريف، الجامع والجامعة. كان يتكسَّب عيشه من التدريس ومن نسخ الكتب الرياضية والفيزيائية، وألَّف العشرات من رسائله الرياضية والفيزيائية وسواها، وفي المقدمة كتابه الفذ «المناظر»، الذي حقَّقه وترجمَه إلى الإنجليزية عبد الحميد صبرة، كما صدَّرنا. كان قد تُرجم إلى اللاتينية في العام ١٢٧٠، ليكون من أهم النصوص الدافعة للبحث العلمي، وأيضًا الكتاب العربي الأول من حيث عددُ نسخِه التي يتداولها الدارسون في أوروبا آنذاك.[٢] وفي العام ٢٠١٥، الذي جعلَته اليونيسكو العام الدولي لعلوم الضوء وتقنياتها، وفي سياق فعالياته، انتشر في أركان الأرض الاحتفالات بألفية هذا المخطوط الفذ، وبالحسن بن الهيثم كواحد من أهم رواد علوم الضوء والبصريات عبر التاريخ.

مجمل القول: أن ابن الهيثم هو الفيزيائي/الرياضياتي معًا بطريقة جعلَت كثيرين من مؤرِّخي العلم يرونه أول علماء الفيزياء النظرية في التاريخ.[٣] ويأتي مصطفى نظيف (١٨٩٣–١٩٧١)، الرائد في اهتمامنا الأكاديمي بابن الهيثم، وصاحب الكتاب الذي قال عنه عبد الحميد صبرة إنه من أفضل وأشمل ما كُتب عن ابن الهيثم،[٤] يرى نظيف أن ابن الهيثم كعالم فيزيائي هو تطبيقي وتجريبي ونظري معًا، وأنه في طليعة رجالات الفيزياء البحتة؛ ويؤكد علي مصطفى مشرفة «تضلُّعه في الرياضيات البحتة وعلو كعبه فيها»،

---

[٢] Bradley Steffens, Ibn al-Haytham: First Scientist, Morgan Reynolds Publishing, North Carolina, 2007. p. 99.

[٣] Bradley Steffens, Ibn al-Haytham: First Scientist.

ونلاحظ أن برادلي ستيفن اختار لابن الهيثم لقبَ «العالم الأول»، وجعل هذا عنوان كتابه الذي يستعرض الجهود العلمية لابن الهيثم، تأكيدًا على أنه أول عالم فيزياء بحتة في التاريخ.

[٤] المقصود كتاب مصطفى نظيف، الحسن بن الهيثم: بحوثه وكشوفه البصرية (١٩٤٢–١٩٤٣)، تقديم د. رشدي راشد، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب (٨)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٨. ويبدو لي أن أفضل ما خرج عن رياضيات ابن الهيثم هو بلا مراء كتاب راشد المذكور في الهامش الأخير:

Roshdi Rashed, Ibn al-Haytham and Analytical Mathematics: A History of Arabic Science and Mathematics, Routledge, London, 2013.

وقد وازنت بين معالجتَي راشد وصبرة في: د. يمنى طريف الخولي، الحسن بن الهيثم بين عبد الحميد صبرة ورشدي راشد، المجلة العربية، المملكة العربية السعودية، الرياض، العدد ٤٥٧، ديسمبر ٢٠١٤، ص٤–٨.

وأنه عالم رياضيات بحتة من طراز رفيع، على أساس أن الرياضيات البحتة مقصود بها «البحث في العلاقات المكانية والمقادير الكمية من ناحية كونها علاقات أو مقادير، وبغير نظر إلى ما يمكن أن تدل عليه من موجودات.»[٥] قام ابن الهيثم بدور كبير في تطوير مفاهيم العلم الرياضياتي والفيزيائي. وفي بحث مفصل لي أثبت أن ابن الهيثم بهذا التطوير للمفاهيم وللآليات شقَّ الطريق إلى الخروج من النموذج أو البارديم الأرسطي إلى البارادايم النيوتوني، مستشهدةً بتطور مفهوم المكان بالذات على يدَيه بحيث خرجَت أول صياغة لـ «المكان» كمفهوم رياضياتي فيزيائي،[٦] أشار مشرفة إلى أنه من مفاهيم الرياضة البحتة، وقد أشار أحمد فؤاد باشا في تحقيقه لرسالة ابن الهيثم «عن المكان»، إلى أنه استبق لمفهوم المكان المطلق عند نيوتن.[٧]

هكذا تتلاقى خطوط الرياضيات البحتة والتطبيقية والفيزياء التجريبية، ويكشف ابن الهيثم عن أن أخطر ما في رياضيات الحضارة الإسلامية أنها أبانَت عن ضرورة تأسيس علاقات جديدة بينها وبين الفيزياء، كمكون منهجي من مكونات البرهان، فيما يَشِي بتآزُر قطبَي المنهج العلمي، ويمكن أن نسمِّيَه الإسهام في تقنين منهجية التجريب المتريض أو ترييض الفيزياء.

وهذا ما أثبتَته دراسات لرشدي راشد أهمها «علم المناظر والرياضيات، ١٩٩٢» و«الهندسة وعلم انكسار الضوء في القرن العاشر: ابن سهل، القوهي، ابن الهيثم، ١٩٩٦»، و«بين الرياضيات والمناظر، من علم الانكسار إلى الهندسة: ابن سهل، ابن الهيثم، ديكارت، ٢٠١١». أوضح راشد أن الحسن بن الهيثم أول عالم يرفض اعتبار المفاهيم وحدها كافية لمعرفة الأشياء المادية، ورأى أن إمكانية معرفتها الحقيقية تكمن

---

[٥] د. علي مصطفى مشرفة، ابن الهيثم كعالم رياضي، في: أعمال الاجتماع التخليدي لذكرى الحسن بن الهيثم الذي عقدَته جامعة فؤاد الأول (= جامعة القاهرة الآن) في ٢١ ديسمبر ١٩٣٩، مطبعة مصر، ١٩٤٠، ص٣٢–٣٥.

[٦] See: Yomna T. Elkholy, Ibn Al-Haytham from the Place to the Space: A Comparative Approach, in: Philosophy East and West, University of Hawaii Press, USA, In Press to be in Volume 69, number I, January 2019.

[٧] قول للحسن بن الحسن بن الهيثم في الضوء، في: رسائل المكان والضوء وأضواء الكواكب، تأليف: أبو علي الحسن بن الحسن بن الهيثم، تحقيق ودراسة د. أحمد فؤاد باشا، سلسلة تراثنا العلمي: كتب وعروض (٢)، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠١٤، ص١٢٥–١٤٩.

في رياضياتها، فيتجلَّى دوره الخطير في إعلان الترافق بين الرياضيات والفيزياء. وعلى هذا نستطيع أن نضع ابن الهيثم مع سابقه أرشميدس ولاحقه جاليليو بوصفهم أئمةً عظامًا في ملحمة ترييض الفيزياء، وإعلان التزاوج المثمر الولود بين دقة الرياضيات وصلابة التجريب.

كان التجريب آنذاك لا يزال مفهومًا مبهمًا إلى حدٍّ ما، مثلما كان مع فرنسيس بيكون مثلًا. اتخذ التجريب المسترشد بالرياضيات عند ابن الهيثم فحوًى مختلفًا تمامًا عن مجرد الرصد أو حتى القياسات الفلكية والتكميميات المعتادة. تعددت معاني التجريب ووظائفه عنده بقدر تعدد العلاقات بين الرياضيات والفيزياء. وهو يؤسس لتلك العلاقات بمناهج متباينة، لم يعالجها كموضوع قائم بذاته، إلا أنها منبثة في أعماله، فاستطاع رشدي راشد تقنينها وتحليلها.

المساهمة الأساسية لابن الهيثم في مجال البصريات هي علم المناظر الهندسي. لقد انشغل بإصلاح علم البصريات ومراجعة مجالاته المختلفة: المناظر والظواهر الضوئية وانعكاس الأشعة الضوئية وانكسارها والمرايا المحرقة وعلم البصريات الفيزيائي، ثم الجوانب السيكولوجية والفيزيولوجية للبصريات، مستخدمًا الأساليب الهندسية والتجريب في كل المجالات. أنهى التقليد القديم مع إقليدس وبطليموس، حيث كانت الرؤية هي إضاءة الشيء المرئي، فلا فرق بين شروط الرؤية وشروط انتشار الضوء. أما ابن الهيثم فقد وضع تمييزًا قاطعًا بين فيزياء الضوء وبين فيزيولوجيا وسيكولوجيا الإبصار، الإبصار يخضع لقوانين الضوء وليس العكس. يحمل علم الانكسار أو دراسة الأشعة المنكسرة أمضى تطبيق للرياضيات على الفيزياء، الذي اتخذ عند ابن الهيثم «مناحي مختلفة تتفق ونضوج المفاهيم في كل فرع من فروع العلم التي عالجها في عمله الضخم من جهة، كما يتوقف على إمكانية إخضاع الظاهرة إلى التجربة من جهة أخرى.»[٨] من هذه المناحي ما هو متعلق بتماثل البنيات، كما هو عليه الأمر في المناظر الهندسية بعد إصلاحها من قِبَلِه. وثمة منحًى آخر هو تطبيق الرياضيات بواسطة علم آخر وُضع على شكل رياضي: «استخدام ترسيمة ميكانيكية في دراسة المناظر على سبيل المثال».[٩] وفي علم البصريات الفيزيائي نجد علاقة مع الرياضيات، عن طريق التماثل بين الرسومات الهندسية لحركة جسم

---

[٨] د. رشدي راشد، دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها، ص٣٠٦.

[٩] المرجع نفسه والصفحة نفسها.

ثقيل والرسومات الهندسية للانعكاس والانكسار. وتأدَّت رؤية ابن الهيثم إلى نوع آخر من التجريب المسترشد بالرياضيات مارسَه كمال الدين الفارسي (ت ٧١٠هـ) «حيث تنحو العلاقة بين الرياضيات والفيزياء نحو بناء مزدوج، بحيث يُختزل الضوء داخل وسط طبيعي — عن طريق الهندسة — إلى انتشاره داخل أداة مصنوعة؛ مما يعني أننا بصدد تعريف تناظر رياضي تمثيلي بين الطبيعي والأداة المصنوعة. مثال ذلك الكرة المملوءة بالماء لدراسة القوس قزح. ووظيفة التجريب هنا هي التعبير عن الشروط الفيزيائية لظاهرة ليس لدينا طريقة أخرى لدراستها مباشرة.»[١٠] تكمن حداثة مشروع ابن الهيثم في هذه الأشكال من التجريب المتريض، إن جاز التعبير. لقد كانت آليات ضبط ومستويات وجود لمفاهيم وتصورات، هذا فضلًا عن استهدافه الحصول على نتائج كمية، وأنه ابتدع من أجل ذلك أجهزة وتدابير معقَّدة. لقد أرسى ابن الهيثم دعائم اعتبار التجريب جزءًا لا يتجزَّأ من البرهان الرياضي في الفيزياء، «والتسلسل الذي يبدأ بابن الهيثم ليصلَ إلى كبلر وغيره من علماء القرن السابع عشر ثابت؛ لهذا كانت المعرفة بالعلم العربي ضرورية حتى نتفهَّم الحداثة الكلاسيكية.»[١١]

هكذا كانت الرياضيات مضمار العطاء الأوفى للحضارة الإسلامية والعلوم الإسلامية. وفاض العطاء الرياضياتي درسًا وتدريسًا وتحليلًا وتمحيصًا وتنقيحًا وإبداعًا وابتكارًا وخلقًا وإضافة، ومن قبل ومن بعد ترجمة إلى العربية في البدايات، ثم ترجمة عن العربية في النهايات المفضية تاريخيًّا وجغرافيًّا ومنطقيًّا إلى ثورة العلم الحديث في القرن السابع عشر.

---

[١٠] السابق، ص٦٣.

[١١] المرجع نفسه والصفحة نفسها. وهذا التسلسل الذي يبدأ من ابن الهيثم ليصلَ إلى كبلر تحديدًا، عاد رشدي راشد إلى المصادرة عليه وإثباته مجددًا من زاوية أخرى، هي زاوية الرياضيات التحليلية وحسابات اللامتناهي في الصغر. وذلك في كتابه الذي يشمل دراسات مقارنة لرياضيات ابن الهيثم وترجمات لبعض نصوصه الرياضية:

Roshdi Rashed, Ibn al-Haytham and Analytical Mathematics: A History of Arabic Science and Mathematics Vol. 2, trans. by Susan Glynn & Roger Wareham, Routledge, London and New York—Center for Arab Unity Studies, Beirut, 2013.

وقارن: الرياضيات التحليلية بين القرن الثالث والقرن الخامس، الجزء الرابع الحسن بن الهيثم: المناهج الهندسية، التحويلات النقطية، فلسفة الرياضيات. حققه وقدم له رشدي راشد، سلسلة نصوص ودراسات من التراث العلمي في الحضارة الإسلامية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢.

الباب الثالث

رؤًى ومداخلات للأطروحة

الفصل الأول

إبستمولوجيا الاجتهاد

نحو توطين الظاهرة العلمية في الثقافة العربية[1]

أولًا: مفتتح: نقاط الانطلاق

ربما يكون ملائمًا أن ننطلق من الخلفية المشتركة بيننا في ملتقانا هذا؛ أي مما هو مطروح في «أرضية الملتقى»، ليُطالعَنا في السطر الأول وفي الجملة الأولى: «غياب التأسيس الثقافي والفكري للحداثة»، مما يعني أن هذا هو منطلقنا الأولي، ولا يصعب تبينان أن غياب التأسيس هم رابض في سويداء الفكر العربي الحديث، وإذا كان لا يخلو من محاولات عديدة وجادة لتُجاوزه بدرجة أو بأخرى، فإنها محاولات فردية، ولم نَصِل إلى رؤية جمعية تمثِّل فعلًا التأسيس العام للحداثة العربية.

هذا عن التأسيس، أما عن الحداثة فلا يصعب أيضًا تبيان أن العلم الحديث بدوره يرابض في سويدائها. فلم يكن العلم الحديث مجردَ مشروع معرفي ناجح، ولا هو مجرد عامل من عوامل الحداثة أو بُعد من أبعادها، بل إن العلم الحديث هو عينه جوهر الحداثة، هو الحداثة ذاتها. وبالتالي لم يكن المنهج التجريبي مجردَ وسيلة أو أسلوب معرفي تميَّز به العصر الحديث. إن إغلاق أبواب العصور الوسطى في أوروبا وفتْح بوابة العصر الحديث هو بشكل ما إقصاءٌ للقياس الأرسطي — أورجانون؛ أي أداة العصور

[1] بحثٌ أُلقيَ في: الملتقى الدولي: الاجتهاد ورهانات التحديث في الوطن العربي، الذي عقدته المكتبة الوطنية، بالجزائر، ٢٦–٢٨ فبراير ٢٠٠٨.

الوسطى — الذي لا يأتي بجديد، ورفع لواء المنهج التجريبي، منهج العلم. وهذا هو سرُّ الأهمية الكبرى لكتاب فرنسيس بيكون صغير الحجم وذائع الصيت كتاب «الأورجانون الجديد، ١٦٢٠»؛ أي الأداة الجديدة التي هي المنهج التجريبي، والسبب في أن فرنسيس بيكون يُعَد نبيَّ العلم الحديث المبشر بعصره، ويُنقَش اسمه بالأحجار الكريمة على إحدى بوابات مكتبة الكونجرس، على الرغم من الصورة الفجة للمنهج التجريبي الحافلة بالكثير من الأخطاء والمعروضة في كتابه، والتي ربما لم يستفِد منها أحد من علماء عصره. وقد كان بيكون على الرغم من كل هذا هو الأقدر بمنهجه التجريبي على تجسيد روح الحداثة وروح العصر الحديث الذي هو عصر العلم.

عوامل عديدة أدَّت بالحضارة الأوروبية إلى الولوج إلى العصر الحديث، عصر العلم، لعل أبرزها الكشوف الجغرافية، التي جعلَت إنسان العصر الحديث يُدرِك كيف أن العالم الطبيعي أوسع كثيرًا من كل ما بدَا للأقدمين، فضلًا عن أنها أدَّت إلى تصويب النظرة الفلكية ليبدوَ الكون الطبيعي بأَسْره هو الآخر أوسع كثيرًا ... كثيرًا. ومع نهايات القرن السادس عشر كان سؤال الطبيعة قد ارتفع إلى الصدارة بعد طولِ توارٍ، وأوشك أن يكون سؤال العصر الذي تنشغل به العقول وطبقة المثقفين وصفوة العلماء والبحاث والفلاسفة، بل وموضع الحوار بين وجهاء القوم وسيدات المجتمع. ومنذ عهد الفلاسفة السابقين على سقراط لم تُثِر الطبيعةُ كلَّ هذا الاهتمام. وسرعان ما توالَت المتغيرات على الصُّعُد كافة؛ الصعيد الديني والسياسي والاقتصادي والاجتماعي والتجاري ... ظهرت المطبعة وبدأت المخترعات والماكينات تُغيِّر وجهَ الحياة، وراحَت العقول الواعدة تتلمَّس الجديد من كشوف العلم الطبيعي، وفتَح جاليليو الطريقَ إلى فك شفراته حين أعلن أن كتاب الطبيعة المجيد مكتوبٌ بلغة الرياضيات. لقد كان المنهج التجريبي هو طريق الإجابة على سؤال العصر: سؤال الطبيعة، إنه العقلانية التجريبية التي تَعني الفحص المباشر لموضوع البحث، وليس اللجوء إلى ما قاله الأقدمون، رفع الوصاية عن الإنسان ليبحث عن الحقيقة بنفسه، بعقله وحواسه، وما يتبع هذا من قيم الفردية والحرية والمسئولية وسائر قِيَم الحداثة، إنه طريق العقل والعلم والحرية والتقدم، في كلمة واحدة: طريق الحداثة.

هكذا كان العلم الطبيعي هو جوهر الحداثة، وبالتالي فإن النظرة الفلسفية التي تسعى لتأسيسه هي بشكل ما تأسيس للحداثة ذاتها، تأسيس للمنهج الحديث الذي يتبعه العقل الحديث للإنسان الحديث؛ لتشييد العلم الحديث في العصر الحديث.

وبالتالي فما دامت أرضية الملتقى تسعى نحو تأسيس الحداثة، فإنه يحق لنا أن نسعى إلى تأسيس العلم الحديث في بنيتنا نحن الثقافية.

وما زلنا مع أرضية الملتقى، لنجد «إعادة تأسيس القيم المحررة للإنسان عن طريق ممارسة النقد»، وأن هذا تجديدٌ للفكر الإسلامي، بحيث لا ينفصل عن الدين، ولكن لا يغضُّ النظر عن المكونات الثقافية الأخرى. وهذا هو على وجه الدقة موضوع الورقة التي نتقدم بها: ماذا عن تجديدِ الفكرِ الإسلامي المعنيِّ بمكون ثقافي آخر؟ هو تحديدًا العلم الطبيعي الذي رأيناه جوهر الحداثة. إنه اجتهادٌ من أجل إبستمولوجيا علمية قادرة على توطين العلم الطبيعي في بيئتنا الحضارية.

ثانيًا: في وجوب الاجتهاد

بدايةً الجهد هو الطاقة، والاجتهاد لغويًّا هو استفراغ الوسع؛ بمعنى بذل غاية الجهد (= غاية الطاقة) في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة. وهو عند الأصوليين استفراغُ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية، على أن الاجتهاد الذي هو موضوعنا هو اجتهاد من أجل التجديد؛ أي استفراغ الوسع في تحديث وتنهيض معاملات أصالتنا، أو بمصطلح أفضل وأكثر حيوية وحركية نقول تحديث معاملات خصوصيتنا الحضارية لكي تتواصل فيها عواملُ النماء والتقدم والازدهار، دون أن تتماوه الحدود وتتميَّع شخصيتها، دون أن تتحول إلى ظل باهت للآخر الغربي، وتتدثر خصوصياتها بحرائر العلم الأمريكي ونجومه الزاهية.

إن إبستمولوجيا الاجتهاد تصبُّ في تأسيس ظاهرة العلم الطبيعي في ثقافتنا وأيديولوجيتنا، فلا يعود غريبًا مغتربًا، لا يعود نبتةً مجلوبة أو سلعة مستوردة كأنواع العطور الراقية أو صنوف الوجبات السريعة الرديئة.

الاجتهاد فعلٌ منهجي راهن، انعكاس لحاضر ينزع إلى تجاوز أزمة التخلف والتراجع، انعكاس لحاضر ينطلق من الماضي ... من التراث ... الإطار المرجعي الذي يُعطينا خامة الاجتهاد. إنه انطلاق من الماضي صوبَ مستقبل نريده واعدًا بالتقدم المنشود، والعلم الطبيعي من المفاتيح الكبرى لهذا التقدم.

إذن الاجتهاد هو فعل التجديد، وهو بهذا فرضُ عين كما يُنبئنا أمين الخولي (١٨٩٥–١٩٦٦) الملقَّب بشيخ الأصوليين في التجديد، وشيخ المجددين في الأصولية.[٢] في

[٢] انظر كتابنا: أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد، سلسلة اقرأ، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٠.

كتابه «المجددون في الإسلام» الذي يُحيل إلى كتاب الإمام السيوطي «التنبئة بَمن يبعثه الله على رأس كل مائة»، نجد أن المحن الاجتماعية تقتضي التجديد؛ جبرًا لما حدث من الوهن بالمحن، فكان الاجتهاد؛ أي فعل التجديد سُنَّة مقررة وأصلًا ثابتًا بيَّنه الرسول في حديث متفق عليه: «إن الله يبعث لهذه الأمة كلَّ مائة سنة مَن يُجدِّد لها أمرَ الدين.» فيقول السيوطي في فاتحة كتابه المذكور: «الحمد لله الذي خصَّ هذه الأمة الشريفة بخصائص واضحة للمجتهدين، وبعث لها على رأس كل مائة سنة مَن يجدد لها أمر الدين.» ويقول: لا يجوز خلو العصر من مجتهد، واستعاذ من صيرورة الأمر إلى هذا الحد.[٣]

هكذا نتفق على الاجتهاد إنما يكون في قراءة أصولنا قراءةً تجديدية لا أن ننفصل عنها، ونتنكَّر لها إمعانًا في التبعية والاستسلام؛ ليغدوَ السؤال: كيف يمكن الاجتهاد في قراءة أصولنا التراثية قراءةً إبستمولوجية تُفضي إلى توطين ظاهرة العلم الطبيعي الحديث في عالمنا؟ والإجابة على هذا السؤال تقتضي سؤالًا أسبق: ماذا عن وضع الطبيعيات في تراثنا؟[٤]

ثالثًا: الطبيعيات في تراثنا

لقد أتى التراث كمعلول لعلة هي الثورة الثقافية العظمى التي أحدثَها نزولُ الوحي في المجتمع القبلي، وتتالي الدوائر المعرفية حول المركز الحضاري الثابت الذي هو النص القرآني.

وعلى خلاف الظن الشائع، احتلَّت الطبيعيات مكانًا فسيحًا على صدر المسرح الفكري في الحضارة الإسلامية، ولئن لم تكن من المشكلات الكبرى أو العناوين التقليدية، فإنها منبثَّة في كل هذا؛ فالطبيعيات هي العالم الحادث، هي كلُّ موجود سوى الله وعالم الغيب، هي عالم الشهادة الذي تسمِّيه الإبستمولوجيا: العالم الفيزيقي.

وفي هذا يجمل بنا أن نتوقَّف عند التفرقة التي صنعها المتكلمون بين جليل الكلام وهو العقائد التي يُفزَع فيها إلى كتاب الله والسنة، وبين دقيق الكلام الذي هو مجال العقل وحده. إن الطبيعيات هي دقيق الكلام ... هي اللطائف: الجسم والحركة والمادة في

[٣] أمين الخولي، المجددون في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢، ص١٥.

[٤] ثمة إجابة تفصيلية على هذا السؤال، موثقة بالنصوص التراثية، هي مضمون الفصلَين الثالث والرابع من كتابنا: الطبيعيات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل، الطبعة الثانية، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

الزمان والمكان. وتلك هي بداية اشتباك العقل الإسلامي بالعالم الفيزيقي، بتعبير حسن حنفي، هي بزوغ الفكر العلمي من ثنايا الفكر الديني المهيمن.

ومن شأن هذا أن يُساهم في تفسير زخم الدفع العلمي الذي جعل الحضارة العربية تحمل لواء العلم التجريبي والرياضي طوال العصور الوسطى ... فكان تاريخ العلوم عند العرب يتدفق في إطار الأيديولوجيا السائدة، وتحت رعاية السلطة وبتمويلها، وليس ضدَّها كما كان الحال في بدايات العلم الحديث في أوروبا الذي كان ينبجس كالدم وليس يتفتح كالزهر. وسوف يفسِّر لنا أيضًا لماذا وصل العلم العربي إلى طريق مسدود ولم يواصل النماء والازدهار.

ذلك أن العالم عند المتكلمين لم يكن إلا علامة دالة على وجود الله، دليل الحدوث هو إطار الطبيعيات الكلامية، وكانت المشكلة المحورية هي العلاقة بين الله والعالم، التي اتخذت شكل الإيجاد والخلق من العدم. دليل الحدوث لا يعدو أن يكون عملية قياس الغائب (= الإلهيات أو عالم الغيب) على الشاهد (= الطبيعيات أو عالم الشهادة). وهذا شكلٌ من أشكال الاستدلال العلمي الإمبيريقي، ينطلق من المحسوس إلى المعقول. ولكن التوغل في الدوائر المغلقة كان من العوامل التي أدَّت إلى الانفصال عن البحث في الطبيعة بعد انتهاء عصور الازدهار، وإجهاض الفكر العلمي البازغ لحساب الفكر الديني وحده.

الدوائر المغلقة تتمثل في أن الطبيعيات لم تكن إلا سُلَّمًا للإلهيات والعقائد، دليل على وجود الله الغني عن العالمين، وخادمة للإلهيات، وليس للإنسان، في حين أن الإنسان هو الذي يحيَا في الطبيعة ويحتاج لترويضها وتطويعها.

لم تكن الطبيعيات مطلوبة في حدِّ ذاتها كمشكلة إبستمولوجية، بل هي وجود أنطولوجي، يُدلِّل على وجود الله ... على الثيولوجيا. ولم يتغيَّر الأمر كثيرًا بالتطور العقلي ونشأة الفلسفة أو الحكمة. في الفلسفة الإسلامية — الحكمة — انتقلت الطبيعيات من الحدوث إلى الفيض والقدم. ولكن لم يحمل ذلك تغيُّرًا بنيويًّا ذا بال؛ فقد ظلت الدائرة المغلقة مهيمنة، من الأنطولوجيا إلى الثيولوجيا وبالعكس.

رابعًا: الاجتهاد في الطبيعيات

المطلوب من الاجتهاد أن يشقَّ هذه الدائرة المغلقة، ويجعل الطبيعيات في حركية من الأيديولوجيا إلى الإبستمولوجيا وبالعكس. إبستمولوجيا الطبيعيات على وجه التعيين هي الحلبة الكبرى للفعالية الإنسانية والتقدم المستمر.

وحين يقوم الاجتهاد المعاصر بتحويل الطبيعيات إلى مشكلة إبستمولوجية، فإنه يعمل بهذا على إعادة الإنسان المسلم إلى الطبيعية تمهيدًا لاستملاكها والسيطرة عليها. وبقدر ما تتأسس إبستمولوجية الطبيعيات في أيديولوجيتنا، بقدر ما تتحقق رسالة الوحي الإسلامي كخاتمة للأديان، كوحيٍ طبيعي لا كهنوتي، وتتحول الطبيعة من موضوعٍ حسيٍّ وجداني إلى موضوع علمي عقلي.

لقد كان الإعلان الغربي الصريح بتحويل الطبيعيات إلى مشكلة إبستمولوجية هو قول جاليليو الشهير: إن كتاب الطبيعة المجيد مكتوبٌ بلغة الرياضيات، وكان العلم آنذاك لا يزال يصارع رجال الكنيسة الذين استمدوا سلطانهم من أنهم الأقدر على قراءة الكتاب المقدس. ولكي يستطيع رجال العلم الاستقلال راحوا يؤكدون أنهم هم الآخرون الأقدر على قراءة كتاب آخر لا يقلُّ عظمة ولا دلالة على قدرة الرب، ألا وهو كتاب الطبيعة. وأصبح تعبيرُ جاليليو «قراءة كتاب الطبيعة المجيد» شائعًا آنذاك للكناية عن عمل العلماء، بقدر ما هو دالٌّ على الخروج من العصور الوسطى ودورانها في الكتب المغلقة، إلى العصور الحديثة وانطلاقها في عالم الطبيعة المفتوح.

وقد كان الأحرى بنا اختصار مراحل من تاريخ العلم الطبيعي انشغل فيها بفضِّ نزاعه مع سلطة الكنيسة والدين؛ فالحضارة الإسلامية لا تعرف ذلك الصراع الغربي الذي استعر أُواره بينهما، وكان العلم الطبيعي في الشرق الإسلامي يَسْري في إطار حضارة مركزها الوحي، بهديه وتحت رعاية السلطة. فالإسلام دين للدنيا والآخرة، للشهادة والغيب، للطبيعة والإنسان. لم ترَ قِيَمه الإنسانية ما رأَته القِيَم الكاثوليكية الغربية في الطبيعة: مصدر كل إثم ودنس وخطيئة. لم يكن البحث في الطبيعة ضد البحث في الدين، ولم يكن رجال العلم فريقًا ينازع فريق رجال الدين. كانت الطبيعة في تراثنا هي العالم، هي العلامة الدالة على وجود الله. وكان أعلام التراث الإسلامي من أمثال العلَّاف والنظَّام وابن الهيثم والبيروني وابن سينا وابن رشد ... يبحثون في الطبيعيات وهم يستدلون على وجود الله، ويقرءون حكمتَه وبديعَ صُنْعه في عقلنة الطبيعة واستكناه أغوارها.

كنَّا الأسبق في الانتقال الجدلي من قراءة الكتاب المقدس إلى قراءة كتاب الطبيعة المجيد، في تعقيل الطبيعة وتطبيع العقل، تعقيلًا وتطبيعًا للوحي، وزدناه عمقًا حين انشغلنا بالتقابل بين عالم الأذهان وعالم الأعيان. لكن ما جدوى الأسبقية التاريخية ما دام العلم الغربي قد جعلهما — أي العقل والطبيعة — صنوَين بينهما يكشف العربي والمسلم المعاصر عن عجز وتخلُّف مشين في مواجهة الطبيعة ... لا جدوى من هذه الأسبقية

التاريخية ما لم تَنمُ نموَّها المشروع لينشأ فكر طبيعي في وَعْينا الحضاري، وبعد طبيعي علمي في أيديولوجيتنا.

وتلك هي مهمة إبستمولوجيا الاجتهاد. والسؤال الآن: كيف؟

خامسًا: إبستمولوجيا الاجتهاد ... كيف؟

كيف تكون إبستمولوجيا الاجتهاد؟ أو كيف يكون الاجتهاد الإبستمولوجي؟ كيف تنقل الأيديولوجيا الإسلامية الطبيعيات إلى دائرة الإبستمولوجيا؟

إن السبل عديدة. هناك عموم مسئولية الإنسان عن أدوات المعرفة: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: ٣٦)، تحويلها إلى مسئولية الإنسان إلى الشكل الجديد لتآزر العقل والحواس: المنهج العلمي. إن المنهج العلمي يحوي قِيَمًا منشودة في أيديولوجيتنا النهضوية التي يسعى الاجتهاد لتأسيسها، قِيَمًا من قبيل التخطيط والتفكير الملتزم بالانتقال من المشكلة إلى حلِّها، والإبداع، والتنافس لحل المشاكل في تعددية الرأي والرأي الآخر، والالتجاء إلى محكِّ الواقع المشترك بين الذوات أجمعين للفصل بين المتنافسين. والأهم البحث الدءوب عن الأخطاء والقصورات في كل محاولة، والمجال المفتوح دومًا للمحاولة أو النظرية الأقدر والأجدر والتقدم الأعلى، وبالتالي الاحتمالية والنسبوية، فلا شيءَ مطلق أو يقيني، وليس ثمة حقيقة نهائية تُتَّخذ مبررًا لكبح انطلاق العقول وفرض الوصاية على البشر.[٥]

وأيضًا نجتهد لنجد في تراثنا موجهات الموقف العلمي: التجريب، نبْذ التقليد، التأمل في الطبيعة، السير في الأرض واكتشاف مناكبها ... وفي التنزيه، وهو من أثمن الذخائر الإسلامية. وكما أشار حسن حنفي، الانتقال من التشبيه إلى التنزيه هو انتقال من الله المشخص إلى المبدأ العقلي الشامل الذي تتوحد أمامه قُوَى الإنسان المعرفية بإزاء استقلالية الطبيعة. التنزيه هو التعالي، هو التقدم المستمر غير المحدود، هو رفض الصيغ الجاهزة، رفض تحويل الذات إلى موضوع، رفض القطعية والمذهبية والتوقف.[٦]

---

[٥] ناقشنا هذه القضية تفصيلًا في دراستنا: المنهج العلمي: كيف يُفيد المشروع الحضاري؟ مجلة القاهرة، العدد ١٢٠، نوفمبر ١٩٩٢. ص٢٦–٣١.

[٦] انظر: د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، خمسة مجلدات، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨. وقارن: د. يمنى طريف الخولي، المنهج في مشروع التراث والتجديد: دراسة نقدية — «من العقيدة إلى الثورة» مثالًا تطبيقيًّا، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد ٥٦، أبريل، ١٩٩٧، ص١٠٥–١٦٤.

بالاجتهاد نجد مثل هذه المثُل العلمية لتعينَنا على تحويل الطبيعة إلى أطروحة إبستمولوجية، وتغدو فلسفة العلم فلسفة لتحرير الإنسان، تجعلنا نحرِّر طاقاتِنا وننفعل بواقعنا ولا نهرب من عصرنا.

هكذا يكون الاجتهاد الإبستمولوجي لتأسيس العلم الطبيعي.

الفصل الثاني

علم أصول الفقه كرسالة منهجية

استشراف آفاق تفاعل منهجي[1]

وفقًا لديباجة هذا الملتقى الموقَّر وقضاياه ومحاوره، نتفق على ضرورة تقنين وتطوير وتفعيل مناهج العلوم الإسلامية لتلبِّيَ متطلبات وتحديات معاصرة، دافعين لقدرتها على التفاعل مع واقع متحول، وهادفين إلى تطوير رؤية علمية موضوعية لواقعنا. وما دام ثمة عناية بتبيان تعاطي العلوم الإسلامية للواقع، وكيفية استمرار مناهج العلوم الإسلامية في عملية التأصيل لقضايا الواقع وظواهره، فقد طُرح السؤال: ما هي المشاريع الفكرية والعلمية التي عُنيت بدراسة العلاقة بين العلوم الإسلامية والواقع؟ وكيف يمكن الاستفادة من تقويم هذه الجهود لاستشراف أفق جديد للعلوم الإسلامية في السياق المعاصر؟

وبناء على هذه الأطر والمحددات من ناحية، ومن الناحية الأخرى أن الفلسفة نظرة شمولية تحاول الوقوف على الأصول الأولى وفي الآن نفسه استشراف الآفاق الممتدة، تنطلق ورقتنا من الوقوف بإزاء علم أصول الفقه بوصفه رسالة منهجية. وسوف يُتيح هذا المنظور المنهجي للأصول استشراف آفاق مشاريع فكرية وعلمية راهنة عُنيت بالمنهجية وبالأصولية، لتمثِّل تفاعلًا بين العلوم الإسلامية وبين الدراسات الإنسانية على اتساع مداها فيما يتعلق بمقاربة الواقع المعاصر ومتطلباته والحضارية.

[1] ملخص بحث أُلقيَ في: الندوة الدولية: مناهج البحث في العلوم الإسلامية والواقع المعاصر، عقدَتها مؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا، الرباط، المملكة المغربية، ٢–٤ أبريل ٢٠١٤.

وفي هذا الإطار تتأتى معالجة فلسفية لمتسلسلة القضايا الآتية:

(١) المنهج كمفهوم وكمصطلح شديد المثول في العلوم الإسلامية وفي التراث الإسلامي قولًا وفعلًا، حتى يمكن إرجاع الدور الكبير الذي لعبته الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي إلى متانة وثراء عطائها المنهجي. وتتعدد توجهات وأشكال المناهج في تراث الحضارة الإسلامية. على أن علم أصول الفقه تحديدًا يتصدر الساحة باقتدار وامتياز، إنه العلم المنهجي على الأصالة الذي ينبغي أن يُخاطب ويُرتجى حين طرح سؤال المنهج والمنهجية في التراث الإسلامي.

(٢) أصول الفقه ينطلق من المرتكز الإسلامي الأكبر ومناط العلوم الإسلامية: النص القرآني، بمعية معاملات أخرى تمثِّل مصادر الفقه (السنة والإجماع والاجتهاد ...) وذلك من أجل استنباط ما يطابق أحداث ومستجدات الواقع. وفي هذا تشكَّلت أصول الفقه كعلم منهجي مهيب، وتخلَّقت أجهزة منهجية مكينة تتعامل مع الطرفَين: الركائز الإسلامية والواقع. بعبارة أخرى موجزة: يعطينا علم أصول الفقه أنموذجًا مثاليًّا للعلم المنهجي ولمناهج البحث التي تبزُّ في تأكيد الهوية الإسلامية، وفي الآن نفسه يعطينا نموذجًا مثاليًّا لتعاطي مناهج العلوم الإسلامية مع الواقع.

(٣) الاشتباك مع الواقع هَمٌّ واحد من أهم وجوهه اشتباك بقضية العلوم الإنسانية وإشكالية مناهجها. وهنا يجمل بنا أن ننتقل في أصول الفقه من المصادر الكبرى إلى مصادر الاجتهاد الفرعي، حيث المصلحة والمناسبة وفقًا للتفسير المقاصدي للشريعة مقولات تفرض ذاتها وتستدعي التوقف بإزائها. ونجد في هذا ساحة أصولية منهجية شديدة الالتحام بالواقع وبمرامي العلوم الإنسانية.

(٤) وما دام علم أصول الفقه قد امتلك ذلك الرصيد المنهجي الهائل، فلا غرو أن كان محطَّ انتباه وعناية كوكبة من الإصلاحيِّين والمفكِّرين والباحثين، فاحتلَّ موقعًا في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر المهموم بتنهيض الواقع. وتمثَّل هذا في مشاريع ومحاولات عديدة، تُومئ بآفاق مستجدة للعلوم الإسلامية في السياق المعاصر، مثلما تكشف عن آفاق للتفاعل المنهجي بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية على اتساع مداها. ويمكن أن نُشيرَ إلى أمثلة ثلاثة كاشفة من هذه المشاريع، وهي: «المنهجية العلمية الإسلامية» و«التراث والتجديد» و«المنظور الحضاري البديل» للعلوم الاجتماعية السياسية.

(٥) وكاتبة هذه السطور متخصصة في مناهج البحث العلمي (الميثودولوجيا) من ناحية، ومهمومة بواقع الحضارة العربية الإسلامية من ناحية أخرى. وقد أسفر التلاقح بين

هاتين الناحيتَين عن اهتمام على مدار سنوات ماضية بقضية المنهجية العلمية الإسلامية. مبدئيًّا، وقبل كل شيء، ثمة قضية منهجية تفرض نفسها، مفادها: أن المنهج العلمي أنجع السبل في الإحاطة بالواقع والوقائع، وقد بلغ أَوجَهُ في عملاق العصر الحديث: العلم الحديث، الطبيعي والإنساني معًا. وقضيتنا أن العلم ليس قصة غربية خالصة، بل حصيلة عصور متتالية وحضارات شتى. وقد كان العلم في الحضارة الإسلامية إبان مرحلتها التاريخية المتألقة بمثابة المقدمة المفضية منطقيًّا وتاريخيًّا وجغرافيًّا إلى مرحلة العلم الحديث في أوروبا. قامت الحضارة الإسلامية بدورها في تطور العلم، وتنضيد ممارسات المنهج العلمي؛ على أنه من الضروري تجاوز سرد ماضي المناهج العلمية والإجراءات والآليات. لا بد من البحث عما هو أعمق من هذا، إنه البحث عن جذر للعقلية المنهجية ذاتها وأصول روحها المنبعثة في أعطاف حضارة أنتجت تلك المناهج العلمية وممارساتها. وفي هذا تقدَّم علم أصول الفقه كعلم منهجي بامتياز. وكانت محاولتنا للإسهام في تنضيد منهجية علمية إسلامية بدورها كاشفة عما يحويه أصول الفقه من منهجيات مقننة، استنباطية وتجريبية واختبارية نقدية، تشهد بتوطُّن روح المنهجية العلمية في ثقافتنا. إذن المنهجية العلمية ليست سلعةً مستوردة من الغرب، بل تطويرٌ لفعاليات ماثلة. والعلم ليس غربيًّا وغريبًا ومغتربًا عن الحضارة الإسلامية وعلومها ومناهجها. وهذه مقدمة ضرورية كي نخلص منها إلى توطين المنهجية العلمية والبحث العلمي في الطبيعيات والإنسانيات على السواء في الثقافة الإسلامية.

(٦) يتآزر مع هذا أن تطورات فلسفة العلم ونظريته المنهجية الآن، في مرحلة ما بعد الحداثة وما بعد الاستعمارية ونقض المركزية الغربية والترحيب بالتعددية الثقافية، باتَت ترى العلم لا ينفصل عن إطاره الثقافي والحضاري، ومن الضروري العناية بتوطين العلم والمنهجية العلمية في الإطار الثقافي الإسلامي. وعن طريق بحث واستخلاص الآليات والقواعد والسبل الاستدلالية التي انطوى عليها وأسَّس لها علم أصول الفقه، يبدو أن الأصوليين في الثقافة الإسلامية يقومون بدور توطيني وتأصيلي لمنهجية حضارة، مشابه لدور فلاسفة المنهج في الحضارة الغربية إبان القرن السابع عشر، خصوصًا بيكون وديكارت، ودورهم في التوطين لمنهجية العلم التجريبي بوصفها منهجية حضارة وتأصيلًا لروح المنهجية العلمية في قصة الحداثة الغربية. هكذا في تلمسنا لمعالم منهجية إسلامية تبدو منهجية علم أصول الفقه قادرة على إثبات أن المنهجية العلمية الفعالة ليست غريبة عنَّا، أو منقولة عن الآخرين، وإبطال الزعم بغربة العلم وبغياب روح

المنهجية العلمية عن تراثنا وعن ثوابت الثقافة الإسلامية. إنها محاولة لتنضيد جذر عميق أو أساس عريض هو المنهجية العلمية الإسلامية، أو توطين المنهجية العلمية في الواقع الإسلامي، عن طريق الاستعانة بالدور المنهجي العظيم الذي لعبه علم أصول الفقه.

(٧) من هذا ننتقل إلى مشروعَين متميزَين يمكن أن يمثِّلا قوسَين للمشاريع الفكرية والعلمية التي عُنيت بدراسة العلاقة بين العلوم الإسلامية والواقع وتفاعَل فيها هذا مع مناهج الإنسانيات. كلاهما تجاوز مرحلة التجديد أو تحديث الأصالة وتأصيل الحداثة، إلى مرحلة إعادة بناء العلوم، التي تمثِّل خطوة أبعد. إنهما مشروع «التراث والتجديد» ومشروع «المنظور الحضاري البديل».

(٨) المشروع الأول شاملٌ يضمُّ أفقَ الإنسانيات جميعها من حيث هو مشروع فلسفي يضطلع بالتنظير للمرحلة التاريخية والحضارية الراهنة للعالم الإسلامي وعلومه ومناهجه وواقعه وتحدياته. إنه مشروع «التراث والتجديد» للفيلسوف الأصولي حسن حنفي. وهو مشروع ضخم ثلاثي الجبهات، يعني في جبهته الأولى بإعادة بناء علوم تراثنا جميعها، بهدف تحويلها إلى علوم إنسانية بدايتُها الوحي وغايتها الأيديولوجيا. والأيديولوجيا عند حنفي مسألة نظرية وعملية معًا. والوحي علمُ المبادئ العامة التي يمكنها تأسيسَ العلم ذاته، وهو منطق الوجود المميز لحضارتنا. ومهمتنا تحويله إلى علم شامل/أيديولوجيا شاملة، فيتحول إلى حضارة لها بناؤها الإنساني المطابق لحاجات العصر. وفي هذا السياق تتأتَّى محاولة حنفي لإعادة بناء علم أصول الفقه، وتجديد مصطلحاته ومنهجه ومادته، رابطًا مقاصد الشريعة بمصالح الأمة، فيصبح أصول الفقه علمًا إنسانيًّا عاملًا في مسارات التحديث والتنمية. لقد هدف حسن حنفي إلى تحويل علم أصول الفقه إلى علم فلسفي إنساني عام، من خلال إعادة بناء العلم فينومينولوجيًّا؛ أي باعتباره تجربة حية في الوعي. وذلك في بنية ثلاثية تجمع الوعي التاريخي والوعي النظري والوعي العملي. الوعيُ التاريخي وعيٌ بالمصادر الأربعة لعلم الأصول (القرآن والسنة والإجماع ثم الاجتهاد والقياس) والوعي النظري بالمباحث والمناهج والوعي العملي وعيٌ بالمقاصد والأحكام، جاعلًا القرآن هو التجربة العامة، والحديث الشريف هو التجربة النموذجية، والإجماع هو التجربة المشتركة للجماعة وتأمن الانفراد بالرأي، والاجتهاد هو التجربة الفردية، على أن تكون الأولوية في المصادر الفقهية للواقع، وهكذا تكون الأنسنة والتنهيض والتحديث.

(٩) وفي مقابل هذا المشروع العمومي الشامل لمجال الإنسانيات ثمة مشروعٌ متعين منصبٌّ على علم السياسة، تتجسد فيها تقنية مناهج العلوم الإنسانية حين تتفاعل تفاعلًا

عميقًا مع العلوم الإسلامية ومنطلقاتها ومناهجها. إنه محاولة الدكتورة منى أبو الفضل، التي جاهدَت في تقديم «منظور حضاري إسلامي» للعلوم السياسية، بديل للمنظور الغربي، كيما يكون أكفأ في الإحاطة العلمية بالواقع السياسي في العالم الإسلامي، ويَعِد بتقدم مأمول في مسيرة العلوم الإنسانية.

(١٠) المنهجية العلمية الإسلامية أساسٌ عريض. ويمثِّل مشروعُ «التراث والتجديد» لحسن حنفي عمقًا فلسفيًّا واقتدارًا نظريًّا وشمولية حضارية ومعرفية. إنه مشروع لتجديد التراث على العموم، وتجديد علم أصول الفقه بدوره، ويُبرز مدى قدرة العلوم الإسلامية على التفاعل مع واقع متحول. بينما يمثِّل مشروع «المنظور الحضاري البديل» للعلوم الاجتماعية مهنية علمية وحِرَفية منهجية عالية الدقة والإنجاز، ويُبرز قيمة العلوم الإسلامية وفعاليتها في مناهج البحث. كلاهما بمعية البحث عن «منهجية علمية إسلامية» أمثلة لمحاولات تطوير رؤية موضوعية لواقع الحضارة الإسلامية وأيضًا لميراثها المعرفي وفعالية مناهجه ... يُومئ هذا جميعه إلى أُفُق جديد للعلوم الإسلامية ومناهجها في سياق الواقع المعاصر.

الفصل الثالث

أصول الميثودولوجيا الإسلامية في العلوم الإنسانية[1]

١

الميثودولوجيا أو منهجية العلم أساس فلسفة العلوم وعمادها وعمودها الفقري. وفلسفة العلوم بدورها هي أبرز فروع الفلسفة الراهنة المعبِّرة عن روح العصر وطبيعة مدِّه العقلي، من حيث إن العلم ذاته بات أقوى العوامل المشكِّلة للفكر وللواقع.

إذا أخذنا في الاعتبار أن الاستنباط الرياضي أوثقُ اتصالًا بالمنطق، وجدنا صلب الميثودولوجيا — كمبحث تطبيقي — إنما يتمثل في إشكالية المنهج التجريبي.

تتنوع ظواهر العلوم التجريبية ما بين فيزيوكيماوية وحيوية وإنسانية، فتتعدد أساليبها الإجرائية تبعًا لطبيعة موضوع البحث ولدرجة التقدم المحرزة فيه. ولكن من خلف هذا التنوع تقف الميثودولوجيا كمبحث فلسفي، على صلب آليات المنهج التجريبي كمفرد علم، تمثيلًا لقواعد وطبائع أيِّ بحث علمي من حيث هو علمي. ولئن كانت منجزات العلم جواهر تُرصِّع صدرَ العصر الراهن، فإن الميثودولوجيا بمثابة تخطيط للمنجم الذي نستخرج منه الجواهر تلوَ الجواهر.

وقد قُدِّر للحضارة الغربية أن تكون ساحة التقدم العلمي والتحقيق الأمثل للميثودولوجيا العلمية في العصر الحديث، مثلما كان وضع الحضارة الإسلامية خلال مرحلة ما يُسمَّى بالعصور الوسطى التي كانت مظلمة في الغرب ومشرقة في الشرق.

[1] بحثٌ أُلقيَ في مؤتمر علم النفس الدولي الثالث، الذي أقامته الرابطة العالمية لعلماء النفس المسلمين، الجامعة الإسلامية العالمية، كوالالمبور، ٦–٨ ديسمبر ٢٠١١.

وفي أضواء ذلك الإشراق والضياء حملَت الحضارة العربية الإسلامية أعلى مدٍّ وصلَت إليه الميثودولوجيا العلمية آنذاك.

في تلك الحقبة التاريخية مثَّلَت الحضارة الإسلامية وحدة ثقافية متكاملة، لها رؤية للعالم ونسَق قيمي والتزام أخلاقي ورسالة تقدمية. وللأسف المر، أعقب هذا التوهجَ حقبةُ التراجع والانزواء وليل التخلف الطويل، ولا زالت بعض ظلماته تُنازع واقعَنا العربي وتنتزعه من حركية تنموية وتقدمية راهنة، تشهد الآن تنافُسَ أمم شتى وأنماطًا عدة من النجاحات في عصر استبدل بالمركزية الغربية تعدديةً ثقافية خلَّاقة.

والمأمول أن تساهم الميثودولوجيا العلمية الإسلامية في أن تعاود الأمة العربية والإسلامية احتلال مكان ملائم لها تحت الشمس، كأمة وسط وأمة قطب، بعد أن بات العلم فارس الحلبة، والشرط الضروري للتقدم، بل وحتى للبقاء. وهكذا تبدو الميثودولوجيا العلمية الإسلامية طوقَ نجاة لحضارتنا العربية الإسلامية من التخلف العلمي والانسحاق الحضاري والتراجع النهضوي والتنموي.

٢

بشكل عام تنطوي الميثودولوجيا العلمية على الآليات والطبائع المنهجية والقواعد المنطقية التي هي مشترك إنساني عام، جوهري، ولكن لم تَعُد تقتصر عليه النظرة الراهنة التي ترى العلم بسائر فروعه ظاهرة متدفقة في سياق حضاري، فيشتبك العلم مع بقية مكونات الحضارة من قِيَم ومفاهيم وكيانات ثقافية تتداخل جميعها في تشكيل الواقع الإنساني.

والميثودولوجيا الإسلامية بدورها تحتوي ذلك المشترك الإنساني من مناهج البحث العلمي وموازين الاستدلال والأدوات المنطقية ومهارات التفكير التحليلي الناقد والإبداع ... ولكن في إطار يشكل القيم والخصوصية الحضارية، فتؤكد مأسسة وتوطين الظاهرة العلمية في البيئة الإسلامية، وتحمل القيم الموجهة للبحث العلمي في حضارتنا، والمساهِمة في تحديد أخلاقياته وغاياته.

تنطلق الميثودولوجيا الإسلامية من الجمع بين قراءة الكتاب المنزل وقراءة كتاب الطبيعة والكون والإنسان، كليهما، ومرتكزها عقيدة التوحيد: وحدة الخالق ووحدة الخلق ووحدة المعرفة. التوحيد مبدأ قِيَمي يُضفي على الكون نظاميته وعلى البحث العلمي أخلاقياته، ويُضفي على كلِّ شيءٍ في الحياة معنًى وهدفًا. يستتبع التوحيد موجهات الميثودولوجيا الإسلامية، وفي مقدمتها التزكية والعمران والاستخلاف، تتكاتف جميعها

في ترشيد وإعمال فاعلية العقل المنتج كوسيلة ناجعة للباحثين في سائر مجالات البحث العلمي.

وفي إطار هذه المنطلقات التي تُشكِّل الخصوصية الحضارية تحتوي الميثودولوجيا الإسلامية على المشترك الإنساني المشار إليه من مناهج البحث الإجرائية وأدوات الاستدلال المنطقية والذي يعني توطينه وتشغيله توطينًا وتفعيلًا للظاهرة العلمية، هو عين المبتغى والمنشود.

ولأنها منطلقات يشتجر حولها واقعُنا الاجتماعي، نجدها بالنسبة للعلوم الإنسانية بالذات وسيلة وغاية، نحو فهمٍ أكمل لواقعنا ولأبنيتنا السوسيوسيكلوجية.

٣

في مضمار العلوم الإنسانية تحديدًا، يمكن أن نذهب إلى أوج العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية؛ أي النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، أو من القرن العاشر الميلادي، حيث عمالقة الشخوص العلمية للحضارة العربية الإسلامية، أمثال: ابن الهيثم وابن سينا. وفي زمرتهم أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي (٣٦٢–٤٤٠هـ/٩٧٣–١٠٤٨م)، لنتوقف عنده الآن. وقد لقَّب مؤرخ العلم جورج سارتون القرن العاشر/الحادي عشر باسم عصر البيروني. وفي العام ١٨٨٧ قال عنه المستشرق الألماني إدوارد ساخاو، بعد أن حقق بعض كتبه: إنه أعظم عقلية عرفَها التاريخ آنذاك.

في مضمار علوم إنسانية، كالتاريخ والجغرافيا والأنثروبولوجيا وعلم الأديان المقارن، يعطينا البيروني معالجة منهجية وتكاملية؛ أي تتمثل فيها معالم المنهج العلمي، وفي إطار رؤية شاملة وموسوعية تستحضرها طبيعة العقلية العلمية في ذلك العصر؛ فقد كان البيروني أولًا رياضياتيًّا ضليعًا ومن علماء الفلك، أو كما أسماه الإسلاميون علم الهيئة، وعدُّوه من فروع الرياضيات. وعلى أية حال تندرج الرياضيات والفلك معًا في قديم العلم وحديثه فيما يُسمَّى «العلوم الدقيقة المنضبطة». ولعل هذا من العوامل التي أكسبَت عقليةَ البيروني منهجيةً مقننة، وتكرُّسًا للمباحث العقلية.

ينعته البيهقي والشهرزوري بأنه من أجلَّاء المهندسين، مما يعني أنه من أصحاب الرياضيات النظرية والعملية، أو بمصطلحات عصرنا البحتة والتطبيقية. هذا فضلًا عما يستتبع تقاطعهما من مباحث تجريبية أنجز فيها البيروني، وهي الجغرافيا والجيولوجيا والمعادن، وأيضًا الطب والصيدلة. هكذا كان البيروني موسوعيًّا بمعنى الكلمة.

في إطار هذه الرؤية الموسوعية، احتلَّت علوم إنسانية موقعًا راسخًا، وتحديدًا علوم الجغرافيا والتاريخ والأنثروبولوجيا والدراسات الثقافية المقارنة. ونذكر في هذا الصدد كتابه الشهير «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة»، الذي يجعله مؤسس علم الأديان المقارن. شمل بالدراسة عاداتِ الهنود وأديانهم، خصوصًا عقيدةَ التناسخ وشرائعهم وأساطيرهم، ونظام الطبقات الاجتماعية وأزياءَهم وأخلاقَهم وأنشطتهم الاقتصادية، أنواع الخط وطرق الكتابة والنحو والشعر، الأدب والفنون والحساب والعلوم، ثم علم الفلك عند الهنود والزيج والتقاويم والتنجيم ... فيُشبِّه أحمد أمين هذا بجهود جمعية العلماء الفرنسيِّين الذين صاحبوا حملة نابليون وأخرجوا موسوعة وصف مصر، على أن البيروني — بتعبير أحمد أمين — كان بمفرده جمعية. أما مؤرخ العلم ج. برنال، فيُشير إلى أن منهج البيروني الاستقصائي في هذه الدراسة لم يُبارَ إلا في القرن التاسع عشر. وتجدر الإشارة إلى أن البيروني ترجم عن السنسكريتية نصًّا باسم «باتانجل» — حققه المستشرق ريتر — يحمل خلاصة مذهب اليوجا وفلسفة الهند الصوفية. ومن قبل كان البيروني قد وضع كتابه «الآثار الباقية عن القرون الخالية» في عام ٣٩٠–٣٩١هـ، وهو في السابعة والعشرين من عمره، ليحمل حماسة الشباب ورصانة العقلية المنهجية في آنٍ واحد. وانصبَّ موضوعُه على دراسة التقاويم عند الأمم القديمة، ولكنه تطرَّق إلى الأعياد الدينية والأيام المشهورة، مما جعل الكتاب يحمل بخلاف مضمونه الفلكي الهندسي كنزًا مذخورًا في الإنسانيات: تاريخ وحضارات الشعوب الشرقية وأديانها ومأثوراتها.

لقد عالج البيروني مباحث إنسانية معالجةً علمية بالمفهوم الحديث لمصطلح العلم الذي يُفيد علومًا إخبارية وصفية وتفسيرية منصبَّة على ما هو كائن وعلى الوجود الواقعي المتعين، وليس على ما ينبغي أن يكون أو على مستويات أخرى من الوجود. إنه مثول علوم إنسانية في الحضارة العربية الإسلامية.

كان البيروني يكتب للصفوة ويبتعد عن الأمثلة التي توضح بقدر ما تبسط وتسطح؛ فلم تكن كتاباته سهلة يسيرة المنال. تُخوِّف مترجمي العصور الوسطى من صعوبتها، فلم يعرفه العالم الغربي في أوروبا إبان عصر انتقال العلم العربي إليها فيما قبل عصر النهضة. عرفَه الأوروبيون فقط مع نمو حركة الاستشراق في القرن التاسع عشر، واهتموا به مع تنامي الاهتمام بتاريخ العلوم في القرن العشرين، ولكن لعل ميراثه وصل إلى النهضة الأوروبية من خلال التلاميذ.

وتبقى الإشارة الهامة إلى أن البيروني قد آمن بعلمية التاريخ أبي العلوم الإنسانية جميعًا، وانشغل بمنهجيته العلمية، من جانبَين أحدهما سلبي يسعى إلى تطهير الروايات التاريخية من الأساطير والخرافات التي تلحق بها، رافضًا على خلاف جمهرة مؤرِّخي الإسلام أي حديث عن بَدْء الخلق والقرون المبكرة، لاختلاط هذه الأحاديث بالخزعبلات. والجانب المنهجي الثاني إيجابي، يضع أُسُسَ البحث التاريخي، من حيث تحديد المواصفات التي يجب أن تتوافر في المؤرخ، من قبيل الأمانة والنزاهة وعدم التحيز والصبر والجَلَد والشجاعة، فلا يخاف في قوله الحق لومة لائم، فضلًا عن استيفائه الحاسة النقدية. وكان البيروني رائعًا في تحذيره البات من العصبية التي هي نقيضة الموضوعية، قائلًا في «الآثار الباقية عن القرون الخالية»: «إن العصبية تُعمي الأعين البواصر، وتصمُّ الآذان السوامع، وتدعو إلى ارتكاب ما لا تسامُح باعتقاده العقول.» وبغية التسلح بالمعرفة، يهيب بالمؤرخين أن يُتقنوا العلوم المساعدة للبحث التاريخي؛ كاللغة والأدب ثم حساب التقاويم الذي برع فيه البيروني والجغرافيا والجيولوجيا، مع الإلمام بالمنطق والفلسفة والقانون أو الشريعة. ويبدو البيروني في دعواه هذه متأثرًا بموسوعية عصره، كما اهتم ببعض مشاكل البحث التاريخي من قبيل جمع المادة التاريخية والتثبُّت منها. بهذه الأسس المنهجية تمَّت علمنة التاريخ، وتأكَّدَت في مقدمة ابن خلدون بعد هذا بثلاثة قرون.

إنه الرائد الأبرز والأكبر عبد الرحمن بن خلدون (٧٢٢–٨٠٨هـ/١٣٣٢–١٤٠٦م)، واضع «المقدمة» الشهيرة الفذة لعمله الضخم «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر ومَن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر». لقد آمن ابن خلدون إيمانًا طاغيًا بعلمية التاريخ تحديدًا؛ فانطلق محذِّرًا المؤرخين من الجهل بطبائع «العمران»، التي هي قوانين حتمية تحكم ظواهر الاجتماع الإنساني، وتُساهم في ترسيم حركية التاريخ. والإنسان في الرؤية الخلدونية مدنيٌّ بالطبع: المجتمع أو الاجتماع، أو بمصطلحاته العمران، ضرورة على أساسٍ من مقولتَي العمل والحاجة الإنسانيَّين. ويؤكد ابن خلدون تغيُّرَ أحوال وعوائد العمران؛ أي أن المجتمع دينامي متغير ووظيفة «علم العمران» الذي أسَّسه الكشف عن قوانين هذا التغير، التي لا تمكن من سبر الماضي فحسب، بل أيضًا من التنبؤ بالمستقبل. ووضع ابن خلدون قانون الأطوار الثلاثة لهذه الصيرورة التاريخية الاجتماعية السياسية: طور النشأة حين البداوة، وطور النمو حين تأسيس الدولة بالفتوحات العسكرية وسن القوانين والنظم، وأخيرًا طور الزوال الذي يحمل بدوره أطوار الفراغ والدعة، ثم القنوع ومسالمة الأعداء، ثم الإسراف والتبذير.

لقد تمثَّلت مع ابن خلدون منهجية علمية للإنسانيات والتنظير العلمي العقلاني لمشاكل المجتمع وطبيعة الحضارة وحركة التاريخ. أتى ابن خلدون في خواتيم تألق الحضارة العربية الإسلامية، والهزيع الأول من ليلها الطويل، فلم يلقَ خلفًا صالحًا يواصل مسيرته العلمية الإنسانية، ولكنه قام بالدور المنشود ها هنا، وهو تمثيلُ ومثول المنهجيةِ العلمية الإنسانية في حضارتنا وفي تراثنا الذي هو رصيدٌ تاريخي يصنع شخصية اعتبارية، ويفتح لنا حسابًا في بنك الثقافة وملحمة التقدم العقلي والعلمي التي تمتد بطول الحضارة الإنسانية، وفي تلك المرحلة المنقضية كان لنا بلا شك حسابٌ لعميل ذي امتياز.

٤

ولكن مع تسليمنا بهذا، وبما حمله من دور المناهج العلمية السباقة في عصرها لأمثال البيروني وابن خلدون، وسواهما في الإنسانيات وقبلًا في المجالات العلمية الأخرى، فإننا نبحث عما هو أعمق من سرد مناهج إجرائية، نبحث عن المنهجية ذاتها، عن الأصول الميثودولوجية، عن منشأ روح المنهجية العلمية. وفي هذا كان علم أصول الفقه في ظاهره فلسفة للقانون ولتحديد سبل استخلاص الأحكام الشرعية من مصادرها، لكنه في جوهره منهجٌ للبحث والاستدلال، قادرٌ حقًّا على تأصيل الروح المنهجية في الثقافة الإسلامية.

مصادر المنهجية الأصولية الكبرى أربعة: القرآن والسنة والإجماع، ثم الاجتهاد والقياس. تعلَّمنا أصول الفقه أنه من باب الاعتبار الحقيقي للمصادر المقدسة علينا تفعيل خطوط المنهج العلمي في استقبالها، والإجماع هو الاتفاق الذي يَسِم المجتمع العلمي عادة.

وفي المصدر الرابع: الاجتهاد والقياس صلب الآلية المنهجية والفعالية المستدامة، في مواجهة مستجدات الواقع الإنساني المستمرة دومًا. القياس الأصولي هو ردُّ فرع (= واقعة مستجدة) إلى أصل (= حكم سابق) لعلةٍ تجمعهما. وها هنا عرَف المنطق الأصولي كيف يستفيد من المنطق الصوري والقياس المنطقي، ويوظفهما ليتخذ علم أصول الفقه شكلًا ميثودولوجيًّا مهيبًا، تجسد في بحوث العلة.

ذلك أن أركان القياس الأصولي أربعة، هي: الأصل والفرع والعلة وحكم الأصل. العلة هي الجامعة بين الأصل المقيس عليه والفرع، وعُدَّت أهم أركان القياس، ولا يصح بدونها. ولئن كانت العلية عنوانَ الميثودولوجيا العلمية والتفكير العقلاني إجمالًا، فقد أتَت جهود الأصوليين لتقنين مسالك العلية؛ أي طرق الاستدلال عليها لتُمثِّل حصادًا منهجيًّا مهيبًا، هو جسر يُتيح انطلاق علم أصول الفقه من الماضي إلى المستقبل.

إن العلة هي مناط الحكم الأصولي، وكان تحديدها عبر تكامل ثلاثة مسالك: التحقيق والتخريج والتنقيح. ومسالك العلة بشكل عام، التي يتبدَّى معها الاستدلال الأصولي كفعل منهجي متكامل، هي مناهج الاستدلال على العلة من قبيل الطرد والانعكاس، مع السبر والتقسيم، ثم مسلك المناسبة الذي ينبغي أن تتوقف عنده الرؤية الباحثة عن منهجية العلوم الإنسانية.

ذلك أن العلوم الإنسانية بشكل خاص، تتكامل أصولها الميثودولوجية بما أسماه الأصوليون مسلك المناسبة المذكور. إنه يمثِّل الحجة العقلية، وقد تكاملَت في علم أصول الفقه مع الحجة النقلية، من حيث إن هذا العلم عقلي/نقلي. المناسبة تعني قبول العقل للعلة؛ لأنها مناسبة لتحقيق الصالح العام، وعطفًا عليها وضع الأصوليون القواعد الفقهية لترشيد الاجتهاد المرسل من قبيل: لا ضرر ولا ضرار، درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، عدم جواز تكليف ما لا يُطاق، الضرورات تبيح المحظورات ... وقد تنامَت مع التفسير المقاصدي للشريعة الذي سنعود إليه لاحقًا، على أن نلاحظ الآن كيف أن مثل هذا المسلك وقواعده الفقهية إنما تتواءم تواؤمًا خاصًّا مع الواقع الإنساني ومجال العلوم الإنسانية.

٥

ولنَعُد الآن إلى مصادر علم أصول الفقه. المصادر الأربعة الكبرى تعني التأصيل للمنهجية العلمية بشكل عام، وفيما يتعلق بمنهجيات مقاربة الواقع الإنساني بشكل خاص، يجمل بنا الانتقال إلى المصادر الفرعية لعلم أصول الفقه، وهي مصادر الاجتهاد المرسل (المرسل هو الذي يفتقر إلى دليل قاطع دامغ)، تتفرع عن مقاصد الشارع، ويحددها مقصد أو مصالح المُكَلَّف؛ أي الإنسان، وفقًا لمقتضياتِ واقعِه الإنساني العيني. إنها مصادر من قبيل الاستحسان والاستصلاح والمصالح المرسلة وسد الذرائع وتحقيق المقاصد ... وهذه أيضًا دلائل للفقه تصدر على أساسها أحكامٌ شرعية، يتجلَّى فيها الأنسنة ومقتضيات واقع الإنسان.

الاستحسان والاستصلاح يعني الأخذَ بالأحسن والأصلح لتحقيق المنافع. والمصالح المرسلة هي المصلحة التي لم ينصَّ عليها كتاب ولا سنة ولا إجماع، يُضرَب المثل على هذا بالفتوى بضرورة جمْع القرآن وتدوينه. أما الذريعة فهي كلُّ ما كان طريقًا أو موصِّلًا إلى شيء، وسد الذرائع يعني منعَ وسائل وطرق الفساد. والبادي لنا أن هذه المصادر الفرعية جميعها يمكن أن تدخل تحت أصل الاجتهاد الذي يقضي بتكامل الحجة النقلية والحجة

العقلية، ومن ناحية أخرى يمكنها أن تتكامل مع بعضها ومع المصادر الأربعة الكبرى، وفي النهاية تنصبُّ انصبابًا في متغيرات وشروط الواقع الإنساني.

تحدَّث الأصوليون عن العلة النقلية والعلة العقلية، حتى تمثَّلَا في بعض الأحايين وكأنهما وجهان لعملة واحدة، أو على الأقل متكاملان. وفي سياق المصادر الفرعية لأصول الفقه، كانت المناسبة والمصلحة — حيث يتجلَّى حضور الإنسان وواقع الإنسان — على عقلية وواحدة من أهم مسالك العلة. وكما أن القياس الأصولي ليس مجردَ قياسٍ صوري، بل أيضًا إنسانيٌّ حيٌّ معاش، فكذلك العلية الأصولية ليست مجردَ منطق قاعدة منهجية جامدة، بل قد تكون إنسانية بنوع خاص، مثلما رأيناه يتجلَّى في منطق المناسبة. المناسبة تعني قبول العقل للعلة؛ لأنها مناسبة لتحقيق الصالح العام … مناسبة للمصلحة؛ لذلك كانت الجانب العقلاني الصريح والإنساني معًا في الاستدلال العلي الأصولي. وقد جعلوا «المصلحة» تُرادف «الحكمة» والعلة من كل تشريع؛ لأنه تعالى حكيمٌ، ومن مقتضى حكمته ألَّا يضعَ تشريعًا إلا لمصلحة عباده. لقد اشترط الأصوليون أن تكون العلة ضابطة لحكمة مقصودة للشارع لا حكمة مجردة. الحكمة تعني أن كلَّ حكم شرعي مقصود به تحقيق مصلحة للعباد، تتمثل في جلب منفعة لهم أو دفع ضرر عنهم، عاجلًا كان ذلك أو آجلًا. إن الحكمة تجعل الإباحة أصلها المنافع، والتحريم أصله المضار.

تمادَى نجم الدين الطوفي الحنبلي (ت ٧١٦هـ) كثيرًا في معالجة منطق المصلحة الذي هو منطق إنساني تمامًا. انكبَّ على شرح الأحاديث الأربعين النووية؛ أي التي جمعها الإمام النووي، وتوقَّف طويلًا عند الحديث الثاني والثلاثين الذي يحمل واحدة من القواعد الفقهية الراسخة: «لا ضرر ولا ضرار»، أطنب في شرحه وتبيان مقاصد الشارع منه والتي تتلخص في المصلحة. فقه العبادات حقٌّ للشارع وحده، أما فقه المعاملات فالحق فيه تحقيق مصالح العباد. يوضح علال الفاسي في كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» كيف انبثقَت عن شروح الطوفي نظرية عظيمة الأهمية غير مسبوقة وهي اعتبار المصلحة وتقديمها على جميع الأدلة، على الإجماع وعلى النص ذاته، لتسبق المصلحةُ النصَّ إذا تعارضَت معه. وهذه القاعدة الفقهية الطوفية الخطيرة مذكورة في المصنفات الكبرى مثل معراج المنهاج للجزري وسواه.

تمثل المناسبة — كما سبق أن أشرنا — المسلك العقلي الإنساني الخالص نحو العلة؛ لأن العقل هو الذي يقبل الملائم والمناسب الذي يجلب المصالح ويدرأ المفاسد ويسد الذرائع، ويعمل على تلبية الضروريات والحاجيات التي اختلفوا في تحديدها.

الضرورات والحاجيات تُحيل إلى القفزة التجديدية والإنسانية الكبرى في تاريخ علم أصول الفقه، وهي ظهور الفقه المقاصدي أو التفسير المقاصدي للفقه مع القاضي الغرناطي المالكي الإمام الشاطبي (٧٩٠هـ)، الذي قدَّم أوقع وأشهر تحديد للضروريات فيما أسماه بالضرورات الخمس، وهي: الدين والنفس والنسل والمال والعقل. وأكَّد — في كتابه «الموافقات في أصول الشريعة» — أن الأمة بسائر الملل اتفقت على أن الشريعة وُضعت من أجل المحافظة عليها. على أن الرازي كان قد جعل النفس أولى الضرورات؛ لأنه لولاها لما كان ثمة دينٌ ولا عرض، أي نسل ولا مال. وفي هذا نزعة إنسانية إسلامية تحملها قيمة الاستخلاف؛ فالله جعل الإنسان خليفته وأكرم الموجودات، وبالتالي لم يشرع الشرع إلا لمصلحة هذا المخلوق الذي كرَّمه.

كانت المناسبة والملاءمة مسلكَ أيِّ طريق أو منهج للعلة وشرطًا لها. تكاملت المناسبة والمصلحة مع منطق القواعد الفقهية؛ أي القواعد التي وُضعت لترشيد الاستدلال والاجتهاد المرسل، لتزيد علم أصول الفقه أنسنة وارتباطًا بالواقع. أهم القواعد الفقهية: لا ضرر ولا ضرار، درء المفاسد مقدَّم على جلب المصالح، عدم جواز تكليف ما لا يُطاق، الضرورات تبيح المحظورات ... إلخ. وتطوَّر الأمرُ تطورًا ملحوظًا مع التفسير المقاصدي للشريعة للإمام الشاطبي.

وإذا انتقلنا انتقالًا مشروعًا من الواقع الإنساني إلى العلوم الإنسانية، يمكن الاستفادة من فقه المناسبة والمصلحة في منهجية معالجة الموقف Situation في العلوم الإنسانية الذي يمكن أن يناظر الأنموذج Model في العلوم الطبيعية، وهذا ما أسرف في تبيانه كارل بوبر، خصوصًا في كتابه «أسطورة الإطار». وثمة أيضًا ما تحمله القواعد الفقهية من أسس للتخطيط الذي هو منهجية وآلية كبرى في الإنسانيات. وبمثل هذه الخطوط يمكن أن تترسم أوليات جهاز منهجي قادر على إلقاء أسس أصيلة لميثودولوجيا العلوم الإنسانية في الثقافة العربية الإسلامية.

الفصل الرابع

منى أبو الفضل

بناءة لمنهجية علمية إسلامية[١]

منى أبو الفضل (١٩٤٥–٢٠٠٨) عالمة جليلة، وفي الآن نفسه ميثودولوجية متمكنة في مجالها، كأستاذة علوم سياسية تخصَّصَت في النظرية السياسية، وقدَّمت فيها رؤية منهجية متميزة، تمتدُّ إلى النظم السياسية والعلاقات الدولية وأنظمة الحكم والتنشئة السياسية والتطور السياسي ومناهج النقد والتحليل السياسي والتاريخ السياسي والدبلوماسي ... ويطوق مداها المنهجي العلوم الاجتماعية إجمالًا، شاملًا للدراسات

---

[١] الأصل في هذا المبحث مادة ضمن عدة مواد قمتُ بإعدادها من أجل «معجم أعلام المصريين في القرنين التاسع عشر والعشرين». وهذا المعجم مشروعٌ مهيب وضخم، اضطلعَت به مكتبة الإسكندرية، وهيَّأت له استعدادات جيدة. وقد تشرَّفتُ بأن أكون عضوًا باللجنة العلمية المضطلعة بإعداد هذا المعجم، والتي ضمَّت عقولًا كبارًا وأسماء لامعة في مختلف الجهات الأكاديمية والثقافية. ظلَّت اللجنة تواظب على العمل والاجتماعات الدورية على مدار ست سنوات (٢٠٠٥–٢٠١١)، وأنجزنا آلاف المواد اعتمادًا على المئات من أفضل الكتَّاب والباحثين، كلٌّ في ميدانه؛ تمهيدًا لإصدار المعجم في صورة إلكترونية وصورة ورقية.

اندلعَت ثورة يناير، وبعدها عقدَت اللجنةُ اجتماعًا واحدًا في يوليو لمواصلة العمل. ثم توقَّفَت فجأة، ونُحِّيَت جانبًا مادة هائلة ورصينة لآلاف الأعلام، تم تحريرها وإعدادها للنشر. وما زال الأمل معقودًا في العود لإكمال هذا المشروع.

على أن المادة التي أعددتُها لمنى أبو الفضل من أجل ذلك المعجم كانت — وفقًا لقواعده — في حدود ١٥٠٠ كلمة، جذبَتني إلى آفاق تفكيرها وكتاباتها، فتوسعتُ في صحبتي لها. عدتُ إليها في أكثر من موضع، منها هذا الفصل الرابع.

الحضارية (الثقافية)، وأيضًا دراسات المرأة. تقوم رؤيتها على مقاربة نقدية للغرب، ترفض الترديد والتبعية، وتهدف إلى تأصيل موقف تجديدي، ينطلق من واقع الحضارة الإسلامية تحديدًا وتعيينًا.

وُلدت بالقاهرة، في الخامس عشر من نوفمبر العام ١٩٤٥، لأسرة مرموقة واسعة الثراء. كان الوالد الدكتور محمد عبد المنعم أبو الفضل أستاذ الباثولوجيا الإكلينكية بالقصر العيني. أما الوالدة المبرزة فهي الدكتورة زهيرة حافظ عابدين، أستاذ طب الأطفال ومؤسسة طب المجتمع، والتي تُلقَّب بأم الأطباء، فهي أول مصرية وعربية تحصل على زمالة كلية الأطباء الملكية بلندن، وأول فتاة مصرية تعمل بهيئة التدريس في كلية الطب. كانت الأولى على دفعتها طوال سنوات الدراسة في القصر العيني، وأول فتاة تحقق المركز الأول على مستوى القطر المصري في امتحانات البكالوريا العام ١٩٣٦. وأسبغت تبرعاتُها السخية على كلية الطب وسكن طلابها وعلى مشاريع طبية واجتماعية لرعاية الأطفال والفقراء ومرضى روماتيزم القلب واللقطاء والمسنين. وكانت منى كبرى أولادها الأربعة، شقيقةً لأستاذة وأستاذ في كلية الطب وأستاذ في كلية الهندسة. والجدير بالذكر أنها قامت بتحرير وإعداد مجلد تذكاري عن أمِّها بعنوان «أم الأطباء المصريين: الدكتورة زهيرة عابدين، ٢٠٠٨»،[٢] كما قامت في العام ١٩٩٦ بتأسيس كرسي زهيرة عابدين للدراسات النسوية في جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بفرجينيا في الولايات المتحدة الأمريكية.

كانت منى أبو الفضل قد تلقَّت تعليمَها الأوليَّ في إنجلترا، والتحقَت بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة؛ حيث حصلت على درجة البكالوريوس بمرتبة الشرف

[٢] من تحريرها وإشرافها أيضًا كتاب «بنت الشاطئ: خطاب المرأة أم خطاب العصر؟ مُدارسة في جينالوجيا النخب الثقافية، ٢٠١٠»، وهو أوراق ندوة عقدَتها جمعية «دراسات المرأة والحضارة»، التي قامت بتأسيسها في مارس ١٩٩٦، وتهدف إلى التوعية الفكرية بـ «نسوية إسلامية» — سنعود إليها لاحقًا — من خلال البحوث والندوات والأنشطة التدريبية، في إطار فلسفة عامة ترتكز على «المنظور الحضاري الإسلامي». وأشرفت على إصدار أعداد المجلة غير الدورية التي صدرت عن هذه الجمعية، مجلة «المرأة والحضارة»، تفتتحها منى بعبارة تقول: «الأم أمة، وما بينهما وثاق يشدُّ الأصل إلى الفرع، على منواله تنسج العمارة التي هي أساس الحضارة.»

كما ضمت هذه الجمعية الفكرية وحدة طبية تعمل في مجال العناية بالصحة النفسية والبدنية للمرأة والأسرة. صدر لمنى أبو الفضل أيضًا «المرأة العربية والمجتمع في قرن: بيبليوجرافيا المرأة العربية»، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٢.

العام ١٩٦٦، وكانت الأولى على الدفعة. ونالَت درجة الدكتوراه من جامعة لندن في العام ١٩٧٥، في النظرية السياسية، وكان موضوع رسالتها يدور حول سياسات إسماعيل باشا صدقي. وأصبحت في العام نفسه عضوَ هيئة تدريس في كلية الاقتصاد بجامعة القاهرة، وتدرَّجَت في الكادر الجامعي حتى أصبحَت أستاذًا في العام ١٩٩٠.

في العام ١٩٨٤ سافرَت إلى الولايات المتحدة الأمريكية، في إطار برنامج منح فولبرايت. وفي العام التالي تم انتدابها أستاذًا زائرًا في المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرجينيا حتى العام ١٩٩٥. وفي العام ١٩٩٦ عُيِّنت منى أبو الفضل أستاذًا في جامعة العلوم الاجتماعية والإسلامية هنالك، حتى العام ٢٠٠٣. عادت إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة أستاذًا، ثم أستاذًا متفرغًا، حتى وافَتها المنية بعد صراع طويل ومرير مع مرض السرطان. وقد أسلمت الروح في مستشفى رستن بولاية فرجينيا، في ٢٨ سبتمبر ٢٠٠٨. وهنالك شيَّعها إلى مثواها الأخير المئات من تلامذتها وعارفي فضلها، يتقدَّمهم زوجُها الدكتور طه جابر العلواني (١٩٣٥–٢٠١٦)، وهو شيخ أصولي عراقي طاب له المقام في مصر، مؤكدًا دينه للفرات وللنيل على السواء. وكان رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرجينيا وأحد مؤسِّسِيه، وترأَّس أيضًا جامعة قرطبة بالولايات المتحدة، وامتدَّت آثاره في علم أصول الفقه والفكر الإسلامي المعاصر، أخرج فيهما أعمالًا مشهودة، بخلاف أعماله المشتركة مع الدكتورة منى أبو الفضل في كتابَين صدرَا لعام ٢٠٠٩؛ أي بعد رحيلها، وهما: «نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهجية وتاريخية»، و«المنهج والمنهجية: مفاهيم محورية»، وهذا الأخير كتابٌ موجز فائق الروعة والسداد.

وصدر لها قبلًا من الكتب: «نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات، ١٩٩٦»، «الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، ٢٠٠٥»، «نحو منهجية علمية لتدريس النظم السياسية العربية، ٢٠٠٦»، «من قضايا تطوير التعليم، ٢٠٠٦». كانت منى أبو الفضل ذكاءً متقدًا وعقلية متوثبة منتجة، تتدفق منها الأفكار بغزارة وسلاسة تُبهر المستمعين. وتوالَت كتاباتها، طلقة سلسلة غزيرة المضمون، واضحة المعالم، باللغتَين العربية والإنجليزية.[٣]

[٣] أما عن كتاباتها باللغة الإنجليزية فهي كالآتي:

- Where East meets West: The West in the Agenda of Islamic Revival, Islamization of Knowledge Serious, (No. 10), (The International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia, 1981).

تأتي كتابتها جميعًا إعمالًا لجدلية الاستيعاب والتجاوز، نشدانًا للتجدد الحضاري من خلال الرؤى المعرفية المنتجة، فقامت بجهد دءوب في تأسيس مفهوم «المنظور الحضاري» كمنهجية لنموذج معرفي توحيدي. يهدف مشروعها المنهجي إلى تكوين رؤية قادرة على تمثُّل وتمثيل مفاهيم وقِيَم الحضارة الإسلامية، وتجسيد واقعها المتعين؛ أي نظرية إسلامية لفلسفة العلوم الاجتماعية عمومًا والسياسية خصوصًا، بحثًا عن إضافة للرصيد العالمي تكون ممثلة لحضارتنا وتكون حضارتنا متمثلة فيها. أو بعبارة أخرى، تقديم «منظور حضاري إسلامي» بديل، يكون أكفأً في الإحاطة العلمية بالواقع السياسي في العالم الإسلامي، ويَعِد بتقدم مأمول في مسيرة العلوم الإنسانية.

في بحثها عن علاقة المدخل المعرفي التوحيدي بالحداثة، تطرح إسلامية المعرفة كقوة للتجديد الثقافي العالمي. إنها ترفض التوظيف الأيديولوجي للدين في مجال البحث العلمي،

- Community, Justice, and Jihad: elements of the Muslim historical consciousness, AJISS, vol. 4, no. 1, Sep. 1987.
- Alternative Perspective: Islam from Within, (The International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia, 1991).
- New Directions, in: Proceedings of the 21th Annual Convention of the Association of Muslim Social Scientists, (The International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia, 1993).
- Islam and Middle East: The Aesthetics of a Political Inquiry, (Research Monographs, No. 2, 1981).
- Paradigms in Political Science Revisited: Critical Options and Muslim Perspectives, in: The American Journal of Islamic Social Sciences. Vol. 6, No. 1, September 1989.
- Contrasting Epistemic: Tawhid, the Vocations and Social Theory, in: The American Journal of Islamic Social Sciences. Vol. 7, No. 1, September 1990.
- The Enlightenment Revisited: A Review Essay, in: The American Journal of Islamic Social Sciences. Vol. 7, No. 3, December 1990.
- Beyond Cultural Parodies and Parodizing Cultures: Shaping a Discourse, in: The American Journal of Islamic Social Sciences. Vol. 8, No. 1, September 1991.
- Contemporary Social Theory: Tawhidi Projections, in: The American Journal of Islamic Social Sciences. Vol. 11, No. 3, Fall 1994.

ولا تقبل معيارية الشرعي وغير الشرعي؛ ولكنها من قبل ومن بعد ترفض إقصاء الحضارة الغربية التام للوحي وللألوهية من المجال المعرفي، فهذا في المنظور الحضاري الإسلامي مناقضٌ للواقع وللمثال على السواء.

وكان تطوير وتجويد الدرس الجامعي هدفًا لا يغيب عن بال منى أبو الفضل، وتأتي جهودها تنظيرًا وتطبيقًا في ميدان المنهجية العلمية من أجل تدريس النظم السياسية العربية تحديدًا؛ لأنه من خلال تدريسها هذه النظم تبدَّى لها قصورُ المناهج الغربية عن الإحاطة بكثير من الظواهر السياسية والاجتماعية والحضارية في واقعنا الإسلامي والعربي، وضرورة البحث عن منظور آخر غير المنظور الغربي. وأفصحت عن هذا في دراستَين لهما هما: «النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل»، «المنظور الحضاري في دراسة النظم العربية: التعريف بماهية المنطقة العربية».[٤]

وعلى هذا الأساس قامت بالجهد الأكبر والأثمن في تنضيد منهجية علمية إسلامية لمدرسة المنظور الحضاري. إنها مدرسة تعود أصولها إلى أستاذها الدكتور حامد ربيع (١٩٢٥–١٩٨٩) ذي التوجُّه القومي العروبي الذي عَمِل على تأسيس مدرسة لتأصيل الفكر السياسي الإسلامي، عن طريق طرْح مداخل حضارية وقيمية لقضايا الأمة الإسلامية. تكرَّس لهذا تلاميذ له في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية لتطويرها وتفعيلها، ومن أنجبِهم منى أبو الفضل. إنها مدرِّسة ترفض الانحباس في النموذج الغربي الواحدي، وبالقدر نفسه تنبذ التقليد، وتأخذ في اعتبارها دورَ البعد العقائدي والقيمي والمعنوي في التنظير السياسي، بحثًا عن منظور ينضاف، كما قيل بحق: «إلى منهجيات شتى يموج بها العصر الراهن الذي بات فيما بعد يعرف معنى وجدوَى وقيمة التعددية المنهجية من ناحية، والتعددية الثقافية من الناحية الأخرى. هكذا كان انبثاق وتنامي مدرسة «المنظور الحضاري» الذي يمكن اعتباره «نموذجًا إرشاديًّا علميًّا»، أو هو في واقع الأمر هكذا.»

«المنظور الحضاري» البديل الذي ساهمت منى أبو الفضل في إرساء دعائمه وتنميته، وانكبَّت على تطويره ثم العمل من أجله وفي إطاره، هو — كما تقول — نسق مفتوح يمكن تفعيله لقراءة الثقافات المختلفة بشكل يتفادى ما درجَت عليه المناهج الوضعية

[٤] هذان البحثان منشوران في مجلة إسلامية المعرفة، التي يُصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فيرجينيا، (وتنتشر فروعُه في عواصم عديدة). البحث الأول، عدد ٦، سبتمبر ١٩٩٦، والبحث الثاني عدد ٩، يوليو ١٩٩٧.

الغربية من تعميمات شديدة تغفل أوجه الخصوصيات الحضارية التي تميز ثقافة عن أخرى ومجتمعًا عن آخر. إنه منظور ينفتح على التراث وعلى المعاصرة من حيث تأكيده على الرابطة بين الماضي والحاضر ... بين القيم والماديات ... بين الوحي والعلم ... بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية. وبهذا يمكن أن تنضمَّ معًا كل الدراسات المتعلقة بالعالم الإسلامي بما فيها النظم السياسية العربية، لتأتلف معًا وفقًا لمنظور حضاري معين هو منظورنا نحن، من دون الانقطاع عن التراث العالمي ومع الاستفادة منه. وهي تؤكد أن الباحث الذي لا يأخذ هذا المنظور في الاعتبار تغدو أبحاثه ترديدًا أعمى للفكر الغربي، دون إخراج علم اجتماعي حقيقي.

أكدت منى أبو الفضل أن العلوم الإنسانية — طبعًا — تفوق العلوم الطبيعية فيما تحمله من ثقافة منشئيها، وفي تأثيرها في عقلية حامليها، وفي العوامل التي تأخذها من الهوية والمرجعية ومنظومة القيم وأنماط السلوك، وبالتالي يتكثف احتياجها للمنظور أو للنموذج الإرشادي الخاص؛ وأن النماذج الغربية مهما ادَّعَت العمومية والعالمية والكونية لا تستطيع أبدًا أن تلبِّيَ الحاجات المعرفية، الوصفية والتفسيرية، التي يُنتظر استيفاؤها من التناول العلمي الممنهج للظواهر الإنسانية في تغيراتها وفقًا للبنيات الثقافية. النظرة العلمية السائدة في إطار تعلُّمِنا من الغرب، وهي المرحلة التي نجد العزم لتخطِّيها، تفترض وتفرض نموذجًا إرشاديًّا واحدًا يخضع له الإنسان مطلقًا والمجتمعات جميعًا، بصرف النظر عن الفوارق والاختلافات والخصوصيات الحضارية، كحاصل لرؤية الواقع والعالم والتاريخ والتقدم عبر أوروبا وفقًا للمركزية الغربية التي سادَت بفعل الاستعمار على مستوى الواقع وعلى مستوى المثال. تؤكد منى أنه بصرف النظر عما فيها من قصور، فإنها لا تطابق واقعنا نحن الخاص، مما يجعل الحاجة ملحَّة إلى نموذج إرشادي أو منظور حضاري بديل موائم ومطابق لطبيعة الظاهرة في الحضارة المعنية، وحاملًا لخصوصيتها وما يميزها.

وعلى هذا الأساس انطلقَت منى أبو الفضل من ضرورة التفاعل بين مناهج العلوم الإنسانية وبين العلوم الإسلامية؛ بحثًا عن مداخل منهجية أقدر على التكامل وعلى تتبُّع خصوصيات وعموميات الظاهرة الإنسانية في العالم الإسلامي. إنه التفاعل المنهجي بين مناهج العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية؛ لكي يؤمئَ بآفاق مستقبل أفضل.

تتساءل منى بدهشة: هل نغفل قُوَى وعقائد وتيارات وآليات حراك تاريخي قوي تموج بها منطقتُنا، «بدعوى تلمُّس الحداثة والامتثال لمقولات علمية»، وعلى أساس أن

النموذج الإرشادي الغربي لا يحتويها؟ أم الأدنى إلى الصواب أن يتمَّ استيعاب هذه الآليات في إطارٍ أكثر قدرة ومواءمة للتعامل العلمي مع واقعنا، أقدر على الوصف والتفسير والتحليل. المنهجية الإسلامية تقهر هذا الفصام العقلي بين الأصالة والمعاصرة ... بين العقل والواقع، وتطرح تواصلًا بين عناصر كيان الأمة التي «تعيش اليوم حالة فصام لا يُدرك أبعاده مثل المتخصص في العلوم الاجتماعية والباحث في أنساق القيم والسلوكيات في الأفراد والجماعات.»[٥]

انكبَّت منى أبو الفضل على تفعيل المنهجية العلمية الإسلامية وتطوير «المنظور الحضاري الإسلامي»، تضع النقاط على الحروف باعتماد الرؤية التوحيدية إطارًا تنظيميًّا يجعل التزكية والعمران مقصدًا مولدًا للمُثُل العليا، والأخذ بالوحي كمصدر معرفي يتفاعل ويتكامل مع الطبيعة ومع العالم الإنساني، بمعية تراث النبوة الذي كان تأويلًا وتطبيقًا للنص القرآني، والتراث الإسلامي الممتد على طول الحضارة الإسلامية كحصيلة تفاعل العقل المسلم سلبًا أو إيجابًا مع هذين المصدرين. تؤكد منى أن النص القرآني لم يكن تجميعًا لنصوص محفوظة؛ إنما هو جمع آيات التحمَت عبر لحظات متدافعة في مواقع متجددة وبأغراض توجيهية معلومة، سواء كان هذا التوجيه بالإعمال أو بالإبطال. ولا بد من مثول مسافة فاصلة وحاسمة بين القرآن وسائر النصوص التراثية الأخرى، وبين المصادر الأصلية؛ أي القرآن والسنة والمصادر المشتقة وهي التراث الذي تخلَّق عن تفاعل العقل البشري والواقع الإنساني معهما، فضلًا عن الخبرة التاريخية المتراكمة ومعطيات الواقع الإسلامي الماثلة.

وبهذه الخطوط تؤكد د. منى أن المنهجية العلمية الإسلامية المتوائمة مع مصادرنا التراثية خيرُ ضمان لتأمين مسار الخطاب العربي العلمي المعاصر، وأن هذا يعني طرحًا لمنهاجية العلوم اجتماعية يشمل أسسها وخصائصها ووظائفها الوصفية والتفسيرية، بل وحتى التطبيقية، من حيث يؤكد التكامل عبر التفاعل بين محاور ثلاث:

(١) مصادر المعرفة وأنماطها.
(٢) إطار النظام الاجتماعي.
(٣) العلاقة بين الفكر والممارسة.

---

[٥] د. منى أبو الفضل، الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٥، ص٢٠.

ويتمثل التفاعل والتكامل في تبادل التأثير والتساند بين ثلاثة خطوط هي: التصالح، وإعادة الاعتبار، وتحقيق التكامل فعليًّا. فثمة التصالح بين العقل والوحي، حين يعاد الاعتبار إليه كمصدر أصيل لتوجيه المعرفة، في هذا يحلُّ التكامل بين الأطراف محلَّ المواجهة بين الثنائيات الاستقطابية التي تُشرذِم البحث الاجتماعي. وأخيرًا على صعيد محور العلاقة بين الفكر والممارسة يتم إلقاء الضوء على نتائج صياغة النظرية الاجتماعية، بحيث تتكامل الأبعاد المحسوسة وغير الملموسة، النفسية والعقلية، المادية والمعنوية، العاطفية والإدراكية في النظر الاجتماعي العمراني بهدف الوصول إلى نظرية لها صدًى في واقع الحال، وتأتي بمردودها في تقويم الممارسة.[٦]

وفقًا لهذه المنهجية ينطلق الباحث في العلوم الاجتماعية من مسلمات حقله التخصصي ومن مسلمات حضارته وتراثه معًا. توضح د. منى أن الباحث لن يرقى إلى مستوى التنظير الإسلامي إلا إذا توافر له إلمامٌ بالثقافة الإسلامية ورؤية إسلامية سوية تمثِّل قاعدة معرفية، بالإضافة إلى منطلقات حقله التخصصي. بتحقيق هذين الجانبَين معًا؛ أي بالتفاعل الذي أشرنا إليه بين مناهج العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، تتكامل الرؤية العلمية في العالم الإسلامي وتمثِّل إضافة حقيقية. يغدو الباحث «مجتهد التخصص» حيث البعد التراثي — بتعبير منى — تحرر من سلطان التخصص الدقيق الأعمى والمقيِّد للحركة؛ ليتوافر قدرٌ من المرونة الذهنية والحَراك العقلي من أجل توسيع رقعة التعقل والتدبر، ولا يعود التقويم النهائي منوطًا أولًا وأخيرًا بمسلَّمات جاهزة صلبة.

وهذا يعني أن البحث العلمي في الظواهر الإنسانية خصوصًا ينبذ الحياد الأعمى والموضوعية المطلقة الموهومة، والتي اتضح أنها مستحيلة منذ سقوط مطلق نيوتن، ويصادر على قدر من «التحيز الحضاري» أسهب في معالجته عبد الوهاب المسيري وآخرون. وتؤكد منى أبو الفضل أن التحيزَ الحضاري مناطٌ و«شرطٌ للاستشراف العلمي وهو الذي يمهد لدقة الرصد، ويشحذ قريحة التفاعل والتتبُّع في وسط المجهول الذي هو ليس بالغريب، وهو الذي يحفز الخيال المبدع الذي يتجاوز التلقِّي إلى سبر الغَور، والقراءة لما بين السطور ووضع النقاط على الحروف عند تحرير المعاني واستخلاص الدلالات.»[٧]

[٦] د. منى أبو الفضل، نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل، ترجمة عارف عطاري، في: مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٦، سبتمبر ١٩٩٦.

[٧] د. منى أبو الفضل ود. طه جابر العلواني، نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهجية وتاريخية، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٩، ص٦٤.

وعلى هذا النحو يتوفر للباحث المسلم النازع لتفهم ووصف وتفسير ظواهر الحضارة الإسلامية مداخل للفهم والتحليل والنقد، لا يلتفت إليها باحث لم ينتمِ إلى الأمة ولم يلتزم بقضاياها؛ فلم يلتفت بالتالي إلى آثار خصائصها الذاتية، وعلى رأسها صلة لا تنفصم بالوحي الإلهي. وتؤكد د. منى أن الباحث الذي يستحضر تلك الخصائص الذاتية للأمة هو الأقدر على التفسير السليم والأقرب إلى الصواب لتاريخها ولواقعها، من خلال منظوره الحضاري.

وتنهض منهاجية المنظور الحضاري الإسلامي البديل للبحث في العلوم السياسية وفي العلوم الاجتماعية إجمالًا مرتكزة إلى أربع ركائز أو محددات:

أولًا: المنظور الحضاري ذاته.

ثانيًا: الإطار المرجعي.

ثالثًا: النسق القياسي.

رابعًا: بناء المفاهيم.

وفي تساندها وتكاملها ثمة عقدة منهجية ماثلة لا بد من اقتحامها تحقيقًا للوثبة الحضارية، العقدة المنهجية هي القدرة على التمييز بين عمليتَين أو مستويَين في مصادر التنظير لبناء أدوات التخصص ومجاله، وهما بناء المفاهيم ثم بناء الإطار المرجعي الذي تنتظم فيه هذه المفاهيم «الاختلاف ليس اختلاف درجة ولكنه اختلاف نوع».[٨]

المنظور الحضاري يفرض إطارًا مرجعيًّا، مستمدًّا من التصور الإسلامي والمناهج الإسلامية، كإطار للفعل المعرفي وللفعل الحضاري إجمالًا، يحمل المنظومة القيمية وتفاعلاتها، ويمكن أن يُضاف ركن المقاصد والغايات. الإطار المرجعي يؤسس لإعادة بناء المدركات والمفاهيم والقيم بشكلٍ واعٍ منطقي وممنهج، يردم الفجوة بين العناصر الإسلامية الكامنة في الوعي وفي اللاوعي، وبين واقع البحث العلمي المعاصر. إنه وسيط التعامل مع مصادر التنظير، وناظم لجملة المفاهيم والقيم الفعالة في المجال المنهجي، يعمل على وضع الجزئي في إطار الكلي، فيحفظ وحدة فروع البحث المتخصص ويربطها بالرؤية الكلية، إدراكًا لأهمية التجانس والتوافق الداخلي.

---

[٨] السابق، ص٧٣.

وينضبط الفعل البحثي المنهج داخل الإطار المنهجي بفعل المرتكز الثالث وهو «النسق القياسي» الذي يبدو ضروريًّا لإحكام منهاجية التحليل السياقي. «النسق القياسي» يعني عناصر جوهرية ومحورية وأساسية لا مندوحة عنها، تمثِّل محكًّا قياسيًّا، يمكن عن طريقه تحديد مدى الاقتراب أو الابتعاد عن المنظور الحضاري الإسلامي. هذا بدلًا من محكات من قبيل شرعي أو غير شرعي، ذكرنا آنفًا أن منى أبو الفضل لا تميل إليها. وعلى أساس «النسق القياسي» تنضم في المنظور الحضاري كلُّ الدراسات المتعلقة بالعالم الإسلامي بما فيها النظم السياسية العربية، لتأتلف معًا. هكذا تُعدُّ الأنساق القياسية «بمثابة خرائط أساسية لا غنى عنها للإحاطة بالملامح العامة لفضاء التعامل المعرفي السوي مع التراث الإنساني برافدَيه الإسلامي وغير الإسلامي، بالامتثال لثقافة القرآن.»[٩]

ويبقى بناء المفاهيم التي تنتظم في الإطار المرجعي، وفقًا للنسق القياسي، تحقيقًا للمنظور الحضاري. إن المفاهيم هي اللبنات التي تؤسس للمنهجية. العمل المنهاجي لا بد أن يقوم على أساس من تأصيل المفاهيم، التي هي أكثر التحامًا بالجزئي والعيني والوقائع الإمبيريقية وواقع الحقل العلمي. ميزت د. منى بين المفاهيم الكلية الإطارية التي تمثِّل دعائم منهجية، والمفاهيم المحورية التي تمثِّل مجال التخصص، والمفاهيم الفرعية التي تمثِّل حقلَ البحث المعين. المفاهيم الإطارية «كليات جامعة متراتبة حاوية لجملة من المفاهيم الفرعية، معبرة عن المنظومة القيمية الاعتقادية الإسلامية، ذات قابلية لاستيعاب وتوليد مفاهيم جديدة مترابطة فيما بينها، ومتشابكة مع المفاهيم الفرعية المتولدة منها.»[١٠] وثمة مفاهيم كلية معيارية على رأسها العدالة والجهاد (وهو بذل أقصى الجهد في كل مجال وليس في الحرب فقط) اللذان يجسدان الوعي الإسلامي في الواقع، ثم الاستخلاف والأمانة والشرعة والتدافع والتعارف والنصيحة، ومفاهيم كلية مقيدة تمثِّل عموميات التخصص، مثل الأمر والنهي والطاعة والولاية والقضاء، ثم مفاهيم فرعية لحقل بحثي معين من قبيل الشورى والإصلاح.

---

[٩] د. السيد عمر، بصائر منهجية في التعامل مع التراث: إطلالة على العطاء المنهجي للعلامة منى أبو الفضل، في: د. نادية مصطفى ود. سيف عبد الفتاح وماجدة إبراهيم (محررون)، التحول المعرفي والتغيير الحضاري، دار البشير، القاهرة، ٢٠١١، ص٩٦–١٥٣، ص٩٧.

[١٠] السابق، ص١٠٥.

يصدِّق على هذا ويؤكد قدرة المفاهيم على القيام بالوظيفتَين الثقافية والمنهجية، ذلك المفهوم الرئيس الذي أسرفَت منى في خدمته وصياغاته، ألا وهو مفهوم «الأمة». وإذا كانت المفاهيم هي لبنات المنهجية، فإن مفهوم «الأمة» بالذات أكثر من لبنة، فهو مدماك ولعله في الأساس. وكما تقول منى: الأمة هي الأم، أم الكيانات الجماعية التي عرفَتها هذه المنطقة الحضارية، والأمة قبل الإمام وقبل الإمامة، فلو لم تكن الأمة لَمَا وجب مَن يؤمها، أو لَمَا بحثوا عن إمام لها. الرابطة الدينية العقائدية هي الأصل في منشأ ومفهوم الأمة.

وعلى الرغم مما يمكن — أو بالأحرى ما يجب — أن يمثِّله مفهوم القومية «العربية» بالذات من قوة ضامة ورابطة لمجموعة الدول العربية التي هي أحوج ما تكون للترابط والتكامل، فتغدو قلبًا وهاجًا للأمة الإسلامية التي هي بدورها أفقٌ حضاري ماثل للقومية العربية … على الرغم من هذا الحضور أو الاستحضار لمفهوم القومية العربية، فإن منى أبو الفضل — كما هو شائع في التيار الإسلامي بشكل عام — تهاجم القومية بضراوة متطرفة وغير مقبولة، حتى تزعم أنها إبادة للتعددية! وتقول: إنها في تدريسها لمادة «النظم السياسية العربية» وجدَت «القومية» محاطة بالتباسات واستحالات لا مخرج منها إلا بالتعويل على مفهوم «الأمة الإسلامية» بدلًا من القومية العربية. وقد سبقت الإشارة إلى بحثها ذي الصلة «المنظور الحضاري في دراسة النظم العربية: التعريف بماهية المنطقة العربية». لكن لماذا التفكير بمنطق «إما … أو» الاستبعادي؟! القومية العربية والأمة الإسلامية مفهومان تكتليَّان متداخلان ومتآزران ومجديان إن لم يكونَا ضرورَين. إنهما دوائر متداخلة وليسَا أنساقًا متقابلة لكي تجعل منى أبو الفضل من أحدهما ذريعة أو منصة لنفي الآخر والهجوم عليه وتقويضه.

وجريًا على التمييز بين العام والخاص، أو المشترك والمتفرد، تتوقف عند الأمة الإسلامية من حيث إنها تجمع بين عناصر تشترك فيها مع غيرها من الأمم والجماعات السياسية، وبين عناصر تميزها أو تنفرد بها «بحكم تمايز النشأة أو قاعدة التأسيس والتكوين، أو بحكم ثوابت كامنة أو وظيفة حضارية مستبطنة»؛[١١] لتكون دراستها في ضوء النسبي والمطلق، أو الثابت والمتحول. الأمة الإسلامية لا تقوم على عرقية أو إثنية أو إقليمية جغرافية، بل على دعوى ورسالة توحيدية تجمع التعددية وتنفتح على الاختلافات النوعية لتكون غير إقصائية. وكحقيقة تاريخية أو كواقع تاريخي، نجد أن الأمة نظام

[١١] د. منى أبو الفضل، الأمة القطب، ص٢٣.

إسلامي اجتماعي وسياسي متكامل، تمثل في شريعة سماوية طُبِّقت على حيِّز جغرافي ممتد شكل دار الإسلام، وسكنَته شعوب وقبائل متباينة الأصول يحوطها سياج العقيدة. تعترف د. منى بأن مفهوم الأمة الإسلامية قد تماهى في الواقع السياسي المعاصر وكاد يسقط في الوعي الباطن، ويقتصر على وضع رباط عاطفي لا يقدِّم ولا يؤخر، لكنها توضح أن طرْحَه وبعثَه ليس حنينًا لماضٍ تاريخي، بل هو دعوة إلى الواقعية والالتزام في المنهاجية، من حيث إنه ينطلق من الكيفية التي ينبغي أن نعالج بها الموضوعات الإسلامية، وعلمُ السياسة لا يسعه أن ينعزل عن واقع مجتمعه أو يهرب من تحدياته. وفي المجتمع الإسلامي مفهوم الأمة له أبعادٌ وجودية كيانية تجعل من الضروري أن نعيدَ النظر فيه تمحيصًا لحقيقة هويتنا كهوية حضارية وثقافية متميزة بين الهويات أو الكيانات الأخرى، ذات أبعاد حضارية ممتدة تكفل لها المعاصرة الآنية مع الاستمرارية التاريخية.[١٢]

ترى منى أبو الفضل الأمة الإسلامية «أمة قطب» ذات قدرة استقطابية، تؤدي إلى وحدة جدلية من تماسك داخلي ثم انفتاح للغير على المستوى الخارجي. تجمع بين الفاعلية والشرعية، فلا تفقد إحداهما أو كلتيهما. والصفة أو الخاصة المركزية هي ما أقرَّه القرآن الكريم من أنها «أمة وسط». المجال الإسلامي الممتد من جمهوريات آسيا الوسطى إلى المغرب يمثِّل جغرافيًّا المنطقة الوسطى في العالم، أو هو بتعبير د. منى القارة الوسيطة. على أن الوسطية ليست حيثيةً مكانية، أو وضعًا بين طرفَين كما هي منذ أرسطو، بل هي مشروع حضاري لأمة ذات رسالة. أمة تَعلم وتُعلم أن التعدد على أشكاله سُنة وآية، وأن العبرة في أي نظام هي بانفتاحه على الاختلافات النوعية. فلا تحمل الأمة الإسلامية/الأمة القطب أي طابع إقصائي، لقد اتسعت وتتسع للملل والأعراق والأجناس جميعًا، ثم هي مصدر للتوازن والاعتدال بين القيم الفردية والقيم الجماعية. وكانت الأمة القطب في عناصرها وخصائصها — بتعبير د. منى البليغ — ضاربة الجذور باسطة الفروع على مدى الأبعاد الذاتية والموضوعية، المعنوية والمادية، مرتكزة في تماسكها على عقيدة إيمانية شاملة، مصدرها رباني، ومجالها كافة أوجه الحياة الدنيا، فتَصِل بين الدنيا والآخرة، وتتمثل في وحدة القيم والمشاعر والمدارك والآمال التي تولَّدَت عن العقيدة، وفي خبرة

[١٢] المرجع السابق، ص٤٧.

تجد لها ضابطًا في تأطير السلوكيات الناجمة عنها حتى تنتظم العلاقة بين الماديات والمعنويات، والظاهر والباطن، والأفعال والاتجاهات. وتبرز العقائد والعبادات على المحور الرأسي لتصير ركائز لعملية الاستقطاب داخل الجماعة، وتمارس العقيدة وظيفتها في تنشيط خصائص «الأمة القطب»، وكمصدر لتماسك الكيان الذاتي للفرد، وتحضُّ على التآلف والاعتصام بحبل الله. إنه التوحيد الخليق بأن ينتهيَ إلى الوحدة.[١٣]

هكذا تتوحد وتتكامل المعالم المنهجية حتى تكاد تمثِّل خطة استراتيجية ترشد العمل البحثي، فتنتهي أبو الفضل إلى خطوات مقترحة للبحث العلمي، تبدأ بتحديد جملة من مصطلحات التخصص، والكشف عن مواضعها في المصدر المنشئ؛ أي القرآن الكريم، ثم عملية فرز وتصنيف لهذه المفردات المفهومية وفقًا لمعايير يمكن استقراؤها من الموضعي ومن واقع الممارسات ذاتها، وليس افتراضها مسبقًا. هدف هذه الخطوة الإقدام على تخريج الأنماط، واستنباط النماذج والأنساق، التي يمكن أن تتآلف لتشكِّل قاعدة الانطلاق في مجال التنظير. وتأتي المرحلة التالية في التعامل مع الفروض المطروحة والمفاهيم والنماذج المقدمة ... وهي مرحلة الاختبار ... أو التنزيل على الواقع التاريخي[١٤] ... للأمة القطب.

لقد ترسَّم نسق بديل أو مقابل. جوهر منهجية المنظور الحضاري البديل هي فكرة الأنساق المعرفية المتقابلة، المقترنة بالنماذج الإرشادية المتعددة، والتي تنطلق من إمكانية ودواعي البديل للنموذج الغربي المهيمن. وخير تعقيب على هذه القضية أن لواءَها مرفوع الآن في الفكر الغربي ذاته بتعددية منهجية، وبتعددية ثقافية اقترنَت بنقض المركزية الغربية، نتاجًا للفكر بعد الحداثي بعد الاستعماري الذي هو تيار نقدي للإمبريالية والمركزية والوضعية.

ربما استبقَت د. منى هذه التيارات القوية، وربما تفاعلَت مع إرهاصاتها وبوادرها، وربما استوعبَت معالمها. قضَت منى في أوروبا وأمريكا أكثر مما قضَته في مصر، ولم تكن أبدًا من دعاة الانغلاق، بل حملَت لواء المثاقفة، وبحثَت في سبُل التداخل والتحاور بين الحضارات، بمنأًى عن الاستعلاء وطمس الخصوصيات الحضارية، والمركزية التي تسعى

[١٣] د. منى أبو الفضل، الأمة القطب، ص٢٩، ٤٥، ٥٦، ٦٥، ٦٦.

[١٤] منى أبو الفضل وطه جابر العلواني، إعادة بناء علوم الأمة، ص١٢٢–١٢٣.

إلى إذابة الثقافة التابعة في إطار الثقافة المتبوعة. وبدلًا من الإذابة والإلغاء والاحتواء، ثمة التثاقف والتفاعل والتداخل، المعبر عن الحوار الخلَّاق بين الحضارات.

وأخيرًا، هذا الموقف الرافض للتبعية والمصرُّ على إثبات الذات نشدانًا لعلم مُنجز ومعرفة منجزة بواقعنا الحضاري المتعين، نجده وقد انسحب مع منى أبو الفضل إلى ميدان الدراسات الذي علَا وطيسُه في الغرب وتصاعد شأنه في العقود القليلة الماضية؛ أي الجنوسة (= النوع أو الجندر gender، وهي المقولة الشاملة لمجمل اختلافات الرجل والمرأة، وليس فقط الاختلافات البيولوجية أو العضوية) وتيارات النسوية. وقد اهتمت د. منى بالنسوية ودراسات المرأة من المنظور الحضاري الإسلامي، خصوصًا في العقدَين الأخيرَين من حياتها. كان من أهدافها ترسيم معالم نموذج مقابل يمثِّل بحث الجنوسة الإسلامية وتشييد «نسوية إسلامية»، لتخرج بمدرسة فكرية ذات نهج إصلاحي لواقع المرأة المسلمة، ويقدم نظام الأسرة الإسلامي للعالم كنموذج يُحتذى في إرساء دعائم التنشئة للأجيال. والأساس المنهجي لهذه المدرسة النسوية يتلخص في أن تناول قضايا المرأة من المنظور الحضاري الإسلامي هو — بتعبير منى أبو الفضل — مدخل «لتصحيح المسار وتقديم النموذج العالمي»، فضلًا عن أنه منظور حضاري لقراءة سِيَر وتاريخ المرأة المسلمة.

ووفقًا لهذه الخطوط المنهجية العامة، عمدَت منى أبو الفضل في «النسوية الإسلامية» إلى تأسيس خطاب للمرأة قائم على أساس ذلك المنظور الحضاري الإسلامي في تعامله مع ظواهر العمران البشري التي يدخل في نسيجها قضايا المرأة والأسرة والجنوسة، ودراسة المرأة من منطلق نقدي يرفض الرؤية الوضعية التي تجعل المرأة في حدِّ ذاتها مبتدأ وغاية، فاصلًا إياها عن الأسرة وعن المجتمع جريًا على منوال الفردية المطلقة في المنظور الحضاري الغربي. على أن هذا المنطلق النقدي يرفض بنفس القدر رؤية تراثية نازعة إلى نفي وتهميش المرأة.

وفي محاولة منى أبو الفضل لتشييد «نسوية إسلامية» وفحص الجنوسة من المنظور الحضاري الإسلامي، تدفَّقت أفكارها ورؤاها كما هو معهود منها. وقدَّمت فكرتَين ثاقبتَين حقًّا، الأولى في توقُّفها عند تعدد مستويات الخطاب القرآني للمرأة، يخاطبها كأنثى ... كفتاة ... كزوجة ... كأم ... كعابدة ... كقانتة ... كمارقة ... إلخ. أما الفكرة الثانية فتعطي مثالًا منهجيًّا لدراسة أوضاع الجنوسة من منطلقات تحفظ الخصوصية الإسلامية

بقِيَمها وأبعادها وتشابكاتها في المنظومة الاجتماعية؛ فتقدم فهمًا أو تفسيرًا أشمل. إنه طرحها لمدخل دراسة أوقاف النساء، باعتبار الأوقاف نموذجًا إسلاميًّا للتنمية البشرية.[١٥]

في أبريل ٢٠٠٩ عقدت كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة ندوة علمية موسعة لبحث آثار منى أبو الفضل، شارك فيها نخبة من أساتذة وباحثي العلوم السياسية والاجتماعية، وكانت حافلةً بالبحوث الرصينة والمناقشات الخصيبة.[١٦] فقد استحقت التقدير والاحترام من سائر الأطراف، سواء يتفقون أو يختلفون معها. وكانت حياتها العقلية والأكاديمية والمهنية حافلةً بالعطاء والنشاط والإنجاز، وفي الصدارة هذا الإنجاز المنهجي الرصين المتكامل. إنها صاحبة موقف وقضية ورسالة تتمركز حول توطين منهجية علمية في العالم الإسلامي أقدر على درسه والإحاطة العلمية بوقائعه؛ لنمتلك علمًا بواقعنا نحن، ونقدم إضافة للرصيد العلمي العالمي.

على الإجمال، منى أبو الفضل بناءة مقتدرة لمنهجية علمية إسلامية واعدة.

[١٥] أشرفت د. منى أبو الفضل على إصدار المجلد: الأوقاف الخيرية وعمارة الإنسان والمكان، نحو توطين نموذج إسلامي معاصر للتنمية البشرية (دراسة في أوقاف الفرد، الجمعية الأهلية، أوقاف النساء)، إعداد وتحرير د. أماني صالح وأخريات، إصدار جمعية «دراسات المرأة والحضارة» وجامعة قرطبة بفرجينيا، الناشر: دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة.

[١٦] نُشرت أعمال هذه الندوة في كتاب التحول المعرفي والتغيير الحضاري، المذكور في هامش ص٢٢٢.

الفصل الخامس

فلسفة العلم ... تحريرًا للشعوب[1]

باسم الله ... والحمد لله تعالى كثيرًا ... والشكر الجزيل على التكريم الكريم، من الأشقاء الأكرمين ... في لؤلؤة الدول العربية ... واسطة العقد الخليجي ... دولة الكويت ذات الأيادي البيضاء على الثقافة العربية الجادة.

دولة الكويت ... وطني الثاني ... لأن أنضر أبحاثي وأعز كتُبي تأليفًا وترجمةً شرفت بالطبع في رحاب الكويت والنشر على أراضيها المصونة، وأعتزُّ بأن وطني الأول مصر لا يتوانَى في الزَّود عن حِماها ... حفظها الله درةً تتلألأ في الوطن الأكبر ... وطن الثقافة العربية من المحيط إلى الخليج التي تحتوينا جميعًا، متبتِّلين في محرابها، عاملين على إثراء أصالتها بما نجنيه من حصائل الحداثة والمعاصرة، داعين المولى أن يحفظَ هويتها ويرفع شأنها ويعزَّ قدرها.

أما بعد ...

فإن العلم — كما أشرت مرارًا وتكرارًا — ليس محضَ مهنة تحترفها فئةٌ من ذوي العقول المتميزة جيدة الإعداد هي فئة العلماء ... العلم أهم وأعم. إنه أخطر ظواهر الحضارة الإنسانية، أشدها إثباتًا لحضور الإنسان/الموجود العاقل في هذا الكون. أُلقيت

[1] محاضرة عامة أُلقيت بالمكتبة الوطنية بالكويت في ٢٣ يناير ٢٠١٢، بحضور لفيف من كبار المثقفين بدولة الكويت الشقيقة، وذلك في حفل لتكريم كاتبة هذه السطور لاختيارها شخصية مهرجان القرين الثقافي الثامن عشر؛ لتكون ثاني وآخر سيدة تحصل على هذا التكريم حتى الآن، بعد سوزان مبارك حرم رئيس الجمهورية الأسبق. وهو تكريم رفيع يناله لحظة كتابة هذه السطور في يناير عام ٢٠١٦، فضيلة الإمام الأكبر الشيخ أحمد محمد الطيب شيخ الجامع الأزهر.

أصوله في الحضارات الشرقية القديمة، وصِيغت الأسس النظرية في حضارة الإغريق، حتى كان الدور العظيم الذي قامت به الحضارة العربية الإسلامية في عصرها الذهبي: مرحلة العصور الوسطى التي كانت شمسها غاربة عن الغرب ومشرقة في الشرق. فكان تاريخ العلوم عند العرب هو المقدمة الشرطية، التاريخية والجغرافية والمنطقية، المفضية لنشأة العلم الحديث في أوروبا.

يمثل العلم الحديث مرحلة شديدة التميز والتوهج من مراحل تطور العلم والعقل والحضارة إجمالًا، تتضاعف مردوداته وحصائله بمعدلات متصاعدة غير مسبوقة، حتى بات العلم العامل الفاعل الحاسم في تشكيل العقل والواقع على السواء. وتبلورت في القرن العشرين فلسفة العلم كأهم فروع الفلسفة، والأكثر تعبيرًا عن روح العصر وطبيعة المد العقلي فيه.

ولئن كان العلم في كل هذا هو أروع تجلِّيات العقلانية، فإنه لا يهبط من السماء ولا يسبح في الفراغ، بل يفلح أرضًا مهَّدتها الحضارة السائدة، ويشتبك مع جوانبها المختلفة. العلم إبداع وفعالية دافقة، ظاهرة إنسانية حميمة وصميمة، مثل الفن والأدب وسياقات الخطاب الديني والمنظومات السياسية والقانونية والأنساق اللغوية والأخلاقية ... إلخ، التي تشكِّل في مجموعها حضارة الإنسان.

العلم ظاهرة إنسانية. هذه حقيقة ساطعة كشمس النهار، انقشعَت عنها الغيوم فقط في النصف الثاني من القرن العشرين، بانتهاء العصر الوضعي حين كانت فلسفة العلم تقتصر على منطقه ومنهجه، تنظر إلى النسق العلمي من الداخل بوصفه فاعلية تخصصية مستقلة محكومة فقط بالأدوات الإبستمولوجية كاللغة الرياضية والملاحظة والتجربة ودقة التنبؤ ... ليغدوَ تاريخ العلم وأبعاده الحضارية والثقافية، غير ذات صلة بفلسفة العلم.

وكان كارل بوبر (١٩٠٢–١٩٩٤) أهم فلاسفة المنهج العلمي، حمل لواء النقد الحاد للوضعية المنطقية، مؤكدًا أن فلسفة العلم ليست مجردَ تحليلات منطقية، بل هي فلسفة الفاعلية الحية والهم المعرفي للإنسان. والعلم أكثر حيوية من أي منشط آخر، قضاياه قابلة دومًا للتكذيب والتعديل والتطوير، يلعب الخيال الخلاق والعبقرية المبدعة دورًا أساسيًّا في رسم قصة العلم المثيرة التي علَّمت الإنسان المعنى الحقيقي للتقدم. وجعل بوبر فلسفة العلم هي فلسفة التقدم.

ثم كانت النقلة المحورية بفعل توماس كون (١٩٢٢–١٩٩٦) الذي أوضح أن تفهم ظاهرة العلم وفلسفته وتقدمه المستمر لا يكون إلا من خلال «البراديم»؛ أي النموذج الإرشادي الذي يضمُّ سائر ما يصنع تجانس المجتمع العلمي من النظريات المعمول بها — في الحقبة التاريخية المعنية — ومناهجها ومشاكلها وأيضًا الأبعاد السوسيوسيكولوجية والقيمية. اهتم كون بهذه الأبعاد، مؤكدًا تآخي العلم مع الظواهر الحضارية الأخرى؛ لأنه مثلها لا يُفهم إلا في ضوء تطوره عبر التاريخ. فلسفة العلم وتاريخه مبحثان متمايزان ومختلفان، لكنهما بنفس القدر متكاملان. تأكد الربط بينهما مع إمري لاكاتوش (١٩٢٢–١٩٧٤) ومبدئه النافذ: فلسفة العلم بدون تاريخه خواء، وتاريخ العلم بدون فلسفته عماء. والحق أن تاريخ العلم وليس تاريخ العروش والتيجان والحروب والمؤامرات هو التاريخ الحقيقي للإنسان وصلب قصة الحضارة في تطورها الصاعد.

ويأتي بول فييرآبند (١٩٢٤–١٩٩٤) ليُبرز أهمية النظريات القابعة في تاريخ العلم وقدرتها على إخصاب الواقع العلمي الراهن، ويتكرس لتأكيد التعددية والنسبوية، بمعنى أن مناهج العلم عديدة مديدة وليس ثمة منهج واحد ووحيد ليكون المنهج العلمي بألف ولام العهد، وأن تقويم المعرفة العلمية ومنهجها يكون بالنسبة لمرحلتها التاريخية وليس كحقيقة مطلقة؛ وبالتالي كل نظرية لها مكانها ولكل مرحلة دورها في تاريخ العلم. والعلم الحديث ذاته ليس نظامًا مقدسًا يستلزم الكفر بما عداه، بل هو نظام عقلاني وجب أن ينموَ ويزدهر وسط الأنظمة المعرفية الأخرى، وهو ليس ذريعة لفرض النموذج الحضاري الغربي ووَأْد الثقافات الأخرى، فتحرم البشرية من خصوبة وثراء وتعدد جوانب، إن نعمت بها تنعم بالعلم أكثر.

وبهذا الموقف النقدي لامسَت فلسفة العلم حدودَ ما بعد الحداثة، بل وقدَّمت إسهامها في الوجه الآخر لما بعد الحداثة؛ أي ما بعد الاستعمارية.

هكذا أصبحت فلسفة العلم منذ العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين فلسفة إنسانية حية خفاقة، متوفرة دافقة ... شاملة للموقف الإنساني أكثر من أية فلسفة أخرى؛ فلا غرو أن تمنحنا مداخلات ومناهل للإجابة عن أشد تساؤلات الإنسان إلحاحًا وأحر دعاويه وأكثرها شمولية.

ولئن كانت الشعوب هي الواقع الشمولي للإنسان، فهل يشهد الواقع والمثل والقيم والتطلعات الإنسانية جميعًا ما هو أحر من الحرية؟

إن حرية الشعوب غاية مرومة دائمة، سؤال زماننا الراهن وكل زمان ... سؤال الواقع العربي ... وكل واقع.

ثم هو سؤال تمنحه عبقرية اللغة العربية المزيد من المشروعية، حيث الحرية هي الأصل الأصيل الجيد، وما سواه زيف جدير بالرفض. يخبرنا «لسان العرب» إن «الحُر» بضم الحاء من الذهب أو من النحاس مثلًا: هو ما خلص من الاختلاط بغيره. ورملة حرة: رملة لا طينة فيها. وطين حر: طين لا رمل فيه. الحر: ضد العبد. والحر من الناس: أخيارهم وأفاضلهم وأشرافهم. والحر في كل شيء: أعتقه. فرس حر: فرس عتيق بمعنى أصيل. وناقة حرة: ناقة كريمة الأصول. وحر البقل وحر الفاكهة: خيارها. والحر: كل شيء فاخر. حر الأرض: وسطها وأطيبها. وحر الدار: وسطها وخيرها. والفعل الحر: هو الفعل الحسن. يقال: ما هذا منك بحرٍّ؛ أي ليس بحسن ولا جميل. وسحابة حرة: أي غزيرة المطر. وكلام حر: أي بالغ الفصاحة ... هكذا تُنبئنا عبقرية اللغة العربية بالخسران المبين في أيٍّ تفريط في الحرية.

نعود إلى حرية الشعوب لنجدها تتهدد بفعل خطرَين داهمَين، هما:

(١) الاستبداد والظلم وفساد الحكم من الداخل.

(٢) الإمبريالية والهيمنة الأجنبية من الخارج، ليكون تحرير الشعوب بإضاءة الطريق لمواجهة هذين الخطرَين والإطاحة بهما.

وإذا سلَّمنا بأن طريق التحرير يترسم عبر مقولتَين:

(١) الثورة ... لمواجهة الخطر الأول.

(٢) نقض الاستعمارية والمركزية الغربية لمواجهة الخطر الثاني؛ سيسهل علينا تبيان دور فلسفة العلم في تحرير الشعوب.

على أن نضعَ في الاعتبار أن وظيفة الفلسفة تكمن في عالم المفاهيم والخبرة الفلسفية خبرة بالمفاهيم، تاركة الوقائع للعلوم التجريبية، حتى قيل: إن الفلسفة ليست حبَّ الحكمة بقدر ما هي صداقة المفاهيم. وما يمكن أن تقدِّمَه فلسفة العلم أو سواها من فلسفات إنما يتأتَّى أساسًا وقبل كلِّ شيء من عالم المفاهيم وفيه وبه، ليكون بلورة مفهوم أو تقنينه أو توضيحه أو تحليله أو كشف زيفه، أو ربما خلقه خلقًا.

وببساطة كانت فلسفة العلوم هي التي بلورت مفهوم الثورة أصلًا، وهي التي أكَّدَت في العقود الأخيرة ضرورة الإطاحة بالمركزية والتبعية.

أما عن «الثورة» فلا يُدهشنا أنها في أصلها مفهومٌ علمي خالص، فلكي رياضي. كان علماء الفلك في القرن السابع عشر أول مَن صاغ اللفظ Revolution؛ أي ثورة، من المقطعين Re بمعنى إعادة وvolution بمعنى دورة، عادةً دورة صاعدة. ولنلاحظ أواصر القربى اللغوية بين Revolution: ثورة وEvolution؛ أي تطور وارتقاء. صيغ مصطلح الثورة Revolution في الأصل لتمثيل دورة جديدة للكوكب في مداره تعني عامًا جديدًا، ولأنه لفظ يُشير إلى زمان جديد وتغيُّر صاعد، فقد انسحب استعماله إلى مجال الأوضاع المدنية التي بدَت هي الأخرى في حاجة إلى هذه الإسقاطات والإشارة إلى الانتقال لمرحلة أعلى آن أوانها، لانتهاء المرحلة السابقة أو استنفاد مقتضياتها. هكذا انسحب مفهوم «الثورة» إلى الواقع السياسي المضطرم.

ويعود مفهوم «الثورة» مجددًا إلى موطنه في عالم العلم، ويشيع شيوعًا طاغيًا في فلسفة العلم لا سيما بعد أن أصبحت هي فلسفة التقدم مع كارل بوبر. والواقع أن التقدم المتسارع للعلم يفرض الاعتراف بطبيعته الثورية، ويبدو مفهوم «الثورة» أداة مكينة لتفسير نشأة العلم الحديث وطبيعة التقدم العلمي والخطوات الجذرية التي يقطعها، والتي يصعب أن نعتبرها دائمًا مجردَ تراكم كمي أو تطور عادي: نظرية تتلو نظرية، وكشف بجوار كشف ... وكأنه مخزن بضائع أو حتى رف كتُب يمتلئ تدريجيًّا. كلا، إنه بالأحرى سلسلة متوالية من الثورات، وبدء دورات جديدة.

طريق العلم هو طريق التقدم المتوالي، طريق الثورة/الدورة. والعلم هو الكيان مطرد التقدم ذو الثورات الحقيقية في تاريخ البشر. أكَّد بوبر تأكيدًا أن التقدم العلمي لا تُفسِّره إلا الثورة، بمعنى الانتقال لدورة معرفية جديدة، كل نظرية علمية ثورة قامَت على تكذيب سابقتها وإتمام دورتها ... استيعابها وتجاوزها لتبدأ دورة جديدة أعلى، قابلة هي الأخرى للتكذيب، لتشهد الثورة التالية ... وهلمَّ جرًّا. فيسير التقدم العلمي في سلسلة متصلة من الثورات.

التقط توماس كون أيقونة الثورة من كارل بوبر، وأقام تفسيره لتاريخ العلم وفلسفته على أساس مفهوم الثورة التي هي انتقال من براديم إلى آخر ... وذلك في كتابه الشهير «بنية الثورات العلمية، ١٩٦٢» الذي يُعَد علامة فارقة في مسار فلسفة العلم، وأصبح مصطلح «الثورة» مهيمنًا فيها، تكاتف أقطابها لإبرازه وتفعيله. أسفرَت جهودهم عن صقل وتقنين لمفهوم الثورة، كقوة إيجابية للتصحيح الذاتي وتصويب الأخطاء والصعود إلى مرحلة تقدمية أعلى. وذلكم هو عين المطلوب من الثورة ... لكي تكون خلاصًا من أخطاء نظام الحكم القائم ... تحريرًا للشعوب من الظلم والاستبداد والفساد.

أما عن تحرير الشعوب من الخطر الأعتى وهو الإمبريالية والهيمنة الغربية، فإن العلم ككل ظاهرة إنسانية له حيوادت ونواتج غير مرغوبة، الاستعمار أبرزها وأبشعها. العلم مسئول عن الاستعمار على مستوى الواقع وعلى مستوى الفكر معًا. واقعيًّا، كانت الثورة الصناعية من نواتج التقدم العلمي التقاني، وجعلت الاستعمار والهيمنة على الآخرين ضروريَّين لتأمين متطلباتها من مواد خام وأسواق لترويج المنتجات وحماية لطرق التجارة ...

أما على مستوى الفكر، فإن العلم نجيب العقل الأثير، وفلسفته حصاد التزاوج بين العقلانية والتجريبية، وهما دعامتَا التنوير في الفلسفة الغربية منذ القرن الثامن عشر.

التنور تجسيد لقيم الحداثة وخلاصتها، وكان في الآن نفسه الأساسَ الأيديولوجي للاستعمارية الأوروبية! التنوير يتلخص في أن «طريق التقدم هو طريق العقل والعلم والحرية.» وهذا حقٌّ أُريد به باطل حين تبعَته القضية القائلة إن هذا الطريق قطعَه الرجل الأوروبي باقتدار، ومن حقه وواجبه أن يفرضه على الشعوب الأخرى المتخلفة طوعًا أو كرهًا، ليغدوَ الاستعمار والهيمنة على العالمين حقًّا للرجل الأبيض، وواجبًا عليه.

كان هذا هو الأساس الأيديولوجي للحركة الاستعمارية ووريثتها الإمبريالية، وله وجه آخر هو المركزية الأوروبية Euro-centrism، التي امتدت إلى الشاطئ الغربي من المحيط ... إلى الولايات المتحدة الأمريكية لتصبح المركزية الغربية. هذه المركزية تعني أن الحضارة الأوروبية والثقافة الغربية تتمتع بالسيادة والتفوق، فتمثل معيار الحكم على سائر الحضارات والثقافات الأخرى، ليكون تقدُّمها تبعًا لمدى اقترابها من النموذج الغربي: المثل الأعلى المتوج بالعلم الحديث الذي هو صنيعة الغرب وحده.

على أن منطق العلم منطق التصحيح الذاتي، فلا غرو أن تفتح فلسفته طريق تصحيح الأخطاء والجرائم الحضارية التي سببها العلم ... طريق تحرير الشعوب من نير الإمبريالية والهيمنة الغربية.

فقد شهدت أواسط القرن العشرين منعطفًا بانتهاء الحرب العالمية التي أثارت ويلاتُها الشكَّ في قيم الحداثة وأعلنت إفلاس الاستعمارية الأوروبية، وتصاعد المد القومي في أنحاء العالم ومطالب الحرية والاستقلال، فازدهر الطابع النقدي للفلسفة بظهور موجات ما بعد الحداثة وما بعد الاستعمارية.

لاحظنا أن فلسفة العلم لامسَت حدود ما بعد الحداثة وما بعد الاستعمارية مع فييرآبند، لكن الاقتحام الجَسور حقًّا لهذا المضمار أتى من الفلسفة النسوية التي ظهرَت في سبعينيات القرن العشرين من أجل رفض اعتبار الرجل الصانع الوحيد للعقل والعلم

والفلسفة والتاريخ والحضارة جميعًا، وتجد لإبراز الجانب الآخر للوجود البشري: الجانب الأنثوي الذي طال قمعه، وتعمل على خلخلة التصنيفات القاطعة للبشر إلى ذكورية وأنثوية، بما تنطوي عليه من بنية تراتبية سادَت لتعني الأعلى والأدنى، امتدت في الحضارة الغربية من الأسرة إلى الدولة إلى الإنسانية جمعاء، فكانت أعلى صُوَرها في الاستعمارية والإمبريالية. وكما تقول لوريان كود: الظلم الذي نراه في معالجة أرسطو للنساء والعبيد هو عينه الظلم في معالجة شعوب العالم النامي، إنه تصنيف البشر والكيل بمكيالَين.

تعمل الفلسفة النسوية على فضح ومقاومة كل هياكل الهيمنة وأشكال الظلم والقهر والقمع، وتفكيك النماذج والممارسات الاستبدادية، وإعادة الاعتبار للآخر المهمش والمقهور. أمعنت في تحليلاتها النقدية للبنية الذكورية التراتبية، وتوغَّلت في استجواب قسمتها غير العادلة، وراحت تكسر الصمت وتخترق أجواء المسكوت عنه، حتى قيل: إنها تولَّدت عن عملية إعطاء أسماء لمشكلات لا اسمَ لها، وعنونة مقولات لا عناوين لها.

الفلسفة النسوية أعمق من مجرد المطالبة بالمساواة مع الرجال، فلا بد من استجواب تاريخ العقل البشري والسياق الحضاري، لسَبْر أعماق التهميش الطويل الذي نال المرأة؛ تمهيدًا لاجتثاثه من جذوره. لا بد من إعادة اكتشاف النساء لأنفسهن، لذاتهن المقموعة، وإثبات جدوى إظهارها وإيجابياتها وفعالياتها، وصياغة نظرية عن الهوية النسوية. إن الفلسفة النسوية حرثٌ للأرضية العقلية، واستنبات لبذور لم تُبذر من قبل.

وكان امتدادها إلى فلسفة العلم ضربة استراتيجية؛ لأن العلم الحديث أكثر من سواه تجسيدًا للقيم الذكورية، انطلق بروح السيطرة على الطبيعة وتسخيرها مما تمخَّض عن الكارثة البيئية، وعن استغلال قُوَى العلم المعرفية والتكنولوجية في قهر الثقافات والشعوب الأخرى، وهذا ما ترفضه النسوية الغربية بحسم وقطع، حتى إنها تفخر بدور النساء المكافحات اللاتي شارَكْن في النضال للتحرر من الاستعمار، شارَكْن بأنفسهن ولم يقتصرْن على إنجاب الرجال المناضلين. فكانت المرأة قوة خفية وقوة ظاهرة في النضال من أجل تحرير الشعوب وتحقيق الذات القومية.

ترفض الفلسفة النسوية التفسير الذكوري للعلم بنواتجه السلبية، وتحاول إبراز وتفعيل جوانب وقيم مختلفة خاصة بالجانب الآخر للوجود البشري ... بالأنثى، كالعاطفة والخيال وعمق الارتباط بالآخر والرعاية الطويلة المدى ... كلها جرَى تهميشها وإنكارها من عالم العلم، بينما لها إيجابيات جمة تُثري المنهجية العلمية. وتنزع فلسفة العلم النسوية إلى أن تكون تحريرية، فترى العلم علمًا بقدر ما هو محمل بالقيم والأهداف الاجتماعية، ولا بد أن يكون ديمقراطيًّا يقبل التعددية الثقافية والاعتراف بالآخر. إنها

لا تنفي منهجية العلم السائدة، أو تريد أن تحلَّ محلها، بل فقط أن تتكامل معها من أجل التوازن المنشود. هكذا تحاول أن تُضيفَ إلى العلم قيمًا أنكرها، وكان اشتباكها الحميم بالقضايا المستجدة في فلسفة العلم من حيث هو ظاهرة إنسانية، كقضايا البيئة وأخلاقيات العلم وعلاقته بالمؤسسات الاجتماعية الأخرى، واتخاذه أداة لقهر الثقافات والشعوب الأخرى. لقد وجدت فلسفة العلم النسوية طريقَها لكي تكون فلسفة للمرأة بقدر ما هي فلسفة للبيئة، وتحريرًا للثقافات وشعوب العالم الثالث من نير الاستعمارية والمركزية الغربية.

رأين الإمبريالية لا تنفصل عن غزو ثقافي وقهر ثقافة الآخر وتدميرها، وإحلالها بالثقافة الغازية المنتصرة؛ وبالتالي تنطوي مقاومة الإمبريالية على مقاومة ثقافية، ومحاولة الإبقاء على ثقافة الأنا وحمايتها من الضياع، وعلى نقد للثقافة الإمبريالية. وكان استبعاد المركزية الذكورية من العلم هو استبعاد للعنصرية والاستعمارية والإمبريالية … تحريرًا للشعوب من الهيمنة الغربية.

أخيرًا … هذا الدفاع عن الثقافات الأخرى من قِبَل الآخر بالنسبة لنا يضعنا أمام مسئولية التحرير الكبرى، التي تتمثل في ضرورة توظيف فلسفة العلم وعمادها المتمثل في مناهج البحث العلمي من أجل تأكيد هويتنا في أخطر فعاليات العصر وفارس الحلبة المعرفية فيه؛ أي المنهج العلمي.

لا بد من تشييد منهجية علمية تكاملية، نابعة من حضارتنا، تؤكد أن الروح العلمية أصيلة غير مجلوبة؛ لأن العلم غير قابل للاستيراد. قد نستورد بعض نظرياته فنتعلمها أو بعض تطبيقاته فنستعملها، وفي هذا وذاك لا علمَ لدينا ولا حظَّ لنا من الإسهام فيه.

ثمة الإنجاز الضخم الذي حققَته الحضارة الغربية، ومن الضروري العناية بدرسه وفحصه. على أن الفارق كبيرٌ بين الدرس والاستفادة والتوظيف الراسم للحدود، وبين الترديد الأصم والتبعية العمياء. وفي رفضنا الاغتراب عن واقع المكان يظل من حقنا ومن واجبنا أن نقبل ونرفض ونقدم منهجية علمية إسلامية تحمل خصائص حضارتنا نحن، وتُحقق أهدافنا وتؤكد قِيَمنا ووجودنا.

كان للمسلمين في عصرهم الذهبي جهودهم الجبارة في المجال المنهجي. إنها قضية الأصالة والمعاصرة الشهيرة؛ ففي تأطير ومأسسة العلم بمنهجية متكاملة، كما هو الوضع في محاور حضارية عديدة، لدينا نموذجان مكتملان: النموذج الإسلامي الموروث، والنموذج الغربي المعاصر، والمطلوب استيعاب وتجاوز هذا وذاك بمنهجية علمية إسلامية معاصرة.

تتضح معالمها حين نلاحظ أن قراءة كتاب الطبيعة في المنهجية العلمية الغربية كانت بديلًا عن قراءة الكتاب المقدس، استبعادًا وتنحية للوحي السماوي. وفي مقابل هذا لا تمكين للظاهرة العلمية في الحضارة الإسلامية تحديدًا إلا على أساس الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي المسطور والوحي المنظور؛ أي قراءة القرآن والعالم، كليهما. إنه تكامل مصادر المعرفة، وتحرير عقل الإنسان المسلم وإطلاق طاقاته.

وحين ينطلق الوعي المنهجي من المداخل الإسلامية، سوف يحمل العناصر الموجهة للبحث العلمي في حضارتنا، والمُساهِمة في تحديد أخلاقياته وغاياته، فيتمثل تمايز الحضارة الإسلامية تأكيدًا لِقِيَمها ولوجودها، كأمة قطب وأمة وسط.

عماد الإطار المنهجي الإسلامي هو عقيدة التوحيد، التي تُضفي على الكون نظاميته وعلى البحث العلمي أخلاقياته، وتُحدد للمسلم ماهيته ودوره، وتستتبعها الضوابط والموجهات الإسلامية، وفي مقدمتها التزكية والعمران والاستخلاف ... بقدرتها الفريدة على ترشيد البحث العلمي وتسديد خُطَى العالم.

وحين تغدو الروح العلمية هكذا غير مجلوبة أو مستوردة، وينطلق البحث العلمي من أصوليات حضارتنا ومن واقعنا وقِيَمنا، فذلكم هو التحرير الفعال للشعوب العربية وربيعها اليانع حقًّا.


هنداوي